الثقافة الإسلامية
والحياة المعاصرة

مجموعة البحوث التي قدمت لمؤتمر برنستون
للثقافة الإسلامية

جمع ومراجعة وتقديم
محمد خلف الله
عميد كلية الآداب بجامعة الاسكندرية

ملتزمة الطبع والنشر
مكتبة النهضة المصرية
لأصحابها حسن ويوسف محمد واخوتهما
٩ شارع عدلي باشا القاهرة

الثقافة الإسلامية

والحياة المعاصرة

نشر هذا الكتاب بالاشتراك

مع

مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر

هذا الكتاب يحتوى مجموعة البحوث التى قدمت لمؤتمر الثقافة الإسلامية الذى عقد برعاية جامعة برنستون ومكتبة الكونجرس بواشنطون ، فى المدة بين ٨ و ١٦ سبتمبر سنة ١٩٥٣ ببلدة برنستون ، وفى المـــدة بين ١٧ ، ١٩ سبتمبر سنة ١٩٥٣ بمكتبة الكونجرس بواشنطون .

This book is a collection of papers written by scholars who participated in the Colloqium on Islamic Culture in its Relation to the Contemporary World, organised by the University of Princeton and the Library of Congress, and held in Princeton from the 8th to the 16th of September, 1953, and in Washington from the 17th to the 19th of September, 1953.

محتويات الكتاب

صفحة

القسم الثالث : فى التاريخ والاجتماع الاسلامى

القسم الرابع : الاسلام فى بلاده

مقـــدمة

الأستاذ محمد خلف الله

بســـم الله الرحمـــن الرحيـــم

فى صيف سنة ١٩٥٣ ، عقد بالولايات المتحدة الأمريكية مؤتمر للثقافة الاسلامية ، لعله الأول من نوعه فى التاريخ الحديث ، شهده — بدعوة من جامعة «برنستون» و « مكتبة الكونجرس الأمريكى » — عدد من علماء البلاد الاسلامية ، وعدد مساو لهم من العلماء الأمريكيين المعنيين بدراسات الشرق والاسلام ، واقتضى النظام الذى رسم للمؤتمر أن يتقدم الأعضاء ببحوث قصيرة يشاركون بها فى مناقشات المؤتمر ، وببحوث أطول فى موضوعات يختارونها عن الحياة والثقافة الاسلامية المعـاصرة .

فأما البحوث القصيرة ومناقشاتها فقد تناولت : الاتجاهات الحديثة فى الأدب فى البـلاد الاسلامية ، ووسـائل المحافظة على تذوق الأدب الكلاسيكى وتقديره ، وبعث الاهتمام فى نفوس الشباب الاسـلامى بتقاليده التاريخية ، واتجاهات التربية والتعليم والفلسفة ، والاصـلاح الاجتماعى ، ونظم القضاء والتشريع ، ومشكلات الحياة والعلم الحديث فى الأقطار الاسلامية . وقد نشرت خلاصة هذه البحوث والمناقشات بالانجليزية فى كتاب خاص أصدره المؤتمر .

وأما البحوث الطويلة فقد قرر المؤتمر نشرها باللغة العربية فى كتاب شرفنى بأن عهد الىّ بالاشراف على اخراجه وترجمة ما كتب بالانجليزية من بحوثه الى العربية ، وهو هذا الكتاب الذى تقدمه « مؤسسة فرانكلين للنشر » الى القراء والى المشتغلين بالدراسات العربية والاسلامية من شرقيين ومستشرقين .

ان الميدان الذى تعالجه هذه البحوث الطويلة ميدان واسع النواحى يتناول الثقافة الاسـلامية فى أقطارها المترامية الأطراف ، ويعالج من مشكلات الحيـاة فى تلك الأقطار ضروبا متنوعة الأشكال والمظاهر ، ويعرض آراء تستمد عناصرها ومقوماتها من بيئات وثقافات شرقية وغربية متباينة ، ويبرز اتجاهات : منها المحافظ والمجدد ، ومنها القاصد والمسرف ، ومنها القريب من روح الدين الصحيح كما يفهمه جمهـور المسلمين ، والبعيد عنه بعدا يطول أو يقصر حسب نشأة صاحبه وأجواء تفكيره . وقد رمى المؤتمر من نشرها — كما رمى فى مناقشاته واجتماعاته — الى اظهار هذه التيارات ووضعها موضع البحث والدرس ، ليكون ذلك عونا للعالم الاسلامى على أن يفهم بعضه بعضا ، وللعالم الغربى على أن يدرك العوامل الثقافية والروحية ذات الأثر الكبير فى حيـاة الشعوب الاسلامية ، وفى تحديد موقفها من الفلسفات الاجتمـاعية والسياسية المعاصرة .

والمتتبع لتطورات الحضارة الغربية وموقفها من حضارات الشرق عامة وحضارة الاسلام بوجه خاص يدرك أن مؤتمر الثقافة الاسلامية فى « پرنستون » ، وما دار فيه من مناقشات ، وما قدم اليه من بحوث ، انما كان استجابة لتطور جديد فى علاقة الغرب بالاسلام وموقفه من أممه وثقافته ، وأن هذه المرحلة تمثل حلقة ثالثة فى التطورات التاريخية الكبرى لهذه العلاقة : فقد كانت الحلقة الأولى فى هذه السلسلة هى انتقال الحضارة الاسلامية الى الغرب ، وارسالها الأضواء الفلسفية والعلمية والفنية من مراكزها فى « أسبانيا » و « صقلية » الى مختلف الآفاق الأوربية ، واتجاه تياراتها الفكرية والتجارية من الشرق الى الغرب أيام العصور الصليبية . وقد ظفرت هذه الحلقة بالعناية الواجبة على يد المحدثين من الباحثين الغربيين اذ تناولوها بالتفصيل فيما كتبوا عن تراث الاسلام وفضله الثقافى على أوربا . وفى الكتاب الذى تقدمه هنا خلاصة

لبحث مطول فى هذا الموضوع للأستاذ « كويلر يونج » رسم فيه الخطوط الأساسية له وأشار الى جمهرة كبيرة من بحوثه ودراساته .

ثم تجىء الحلقة الثانية فى تلك السلسلة من عصر الاحياء الأوربى الى أوائل القرن الحاضر ، وهى مرحلة التخصص فى الدراسات الشرقية وانشاء المعاهد والمدارس لها ، والبحث عن المخطوطات العربية والاسلامية والدرس النقدى للمصادر الكلاسيكية الاسلامية . فمنذ القرن الخامس عشر أخذت كتابات الفلاسفة المسلمين مكانها البارز فى دراسات بعض الجامعات الأوربية — وعلى الأخص باريس ولوفان ، وترجم فيها — الى احدى اللغات الأوربية لأول مرة — فى نهاية القرن السابع عشر — كتاب « ألف ليلة وليلة » ، وقدمت للجمهور الأوربى حياة النبى « محمد » صلى الله عليه وسلم . وبدأت تظهر كتب أوربية عن الاسلام وتاريخه وآدابه .

ثم ظهرت الجمعيات الآسيوية فى أوربا وأمريكا منذ أوائل القرن التاسع عشر ، وحفلت مجلاتها بالبحوث ، ونشر أعضاؤها الكثير من الكتب الاسلامية والشرقية القديمة . وفى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ابتدأت جماعة المستشرقين سلسلة مؤتمراتها الدولية ، وبرزت فى الغرب أسماء طائفة من أولئكم الأعلام الذين تخصصوا فى دراسات الشرق : من أمثال « براون » و « نيكولسون » و « جب » فى انجلترا ، و « دى برسيفال » و « كاترمير » و « ومسينيون » فى فرنسا ، و « فريتاج » و « نولدكه » و « بروكلمان » ، فى ألمانيا ، و « نلينو » و « جويدى » فى ايطاليا . وكان من ثمرات جهودهم وجهود زملائهم ظهور دائرة المعارف الاسلامية فى لغاتها الثلاث (الانجليزية والفرنسية والألمانية) .

ولكنا نشهد الآن — كما قلت فى أول هذا الحديث — مرحلة ثالثة من مراحل عناية الغرب بدراسات الاسلام ، تتمثل خصائصها أقوى ما تتمثل فى « أمريكا » ؛ فقد تحولت العناية من دراسة الثقافة

الكلاسيكية الى دراسة الثقافة الحديثة للعالم الاسلامى ، واتجه الغربيون الى تتبع حركات الفكر الاسلامى والى معرفة ما للروح الكلاسيكى من أثر فى حياة الأمم الاسلامية المعاصرة ، ومدى نجاح تلك الأمم فى التوفيق بين تعاليم عقيدتها ، ومقتضيات المدنية العلمية الحاضرة ، ثم مقدار تأثرها بنظريات الغرب الاجتماعية والسياسية . واذا نظرنا الى مؤتمر پرنستون على ضوء هذا التطور وجدناه استجابة طبيعية لتلك الظاهرة وثمرة من ثمارها ، وأدركنا أنه لم يكن حلقة منفصلة ، ولا فكرة عارضة ، ولكنه كان مظهرا من مظاهر تلك الرغبة العامة التى يلمسها الزائر لأمريكا فى معاهدها وجمعياتها ومختلف هيئاتها الثقافية . وقد بدت هذه الرغبة واضحة فى البيئات الثقافية والجامعية الأمريكية التى زارها الأعضاء الشرقيون — بدعوة من الهيئات المختلفة — وحاضروا فيها أو شاركوا فيما نظمته من ندوات ومؤتمرات ، فقد كان الجمهور الأمريكى كثير الأسئلة عن تعاليم الاسلام وأسرارها ، ومدى انطباق تلك التعاليم على ظروف الحياة الحديثة ، كما كان تواقا الى معرفة التيارات الفكرية والحركات الاصلاحية فى كل بلد من البلاد الاسلامية . وقد لمسنا ذلك فى « نيويورك » و « كليفلاند » و « ديترويت » و « ميشجان » و « شيكاغو » ، كما صادفناه فى « دى موين » و «سوستى » و «ماكالستر» و «أوكلاهوما» و « سان فرنسسكو » و « ستانفورد » وغيرها ، وشعرنا بعد زياراتنا لمختلف الولايات أن هناك حاجة شديدة الى نشر المعلومات الصحيحة فى العالم الجديد عن الشرق الاسلامى وعقائده وتراثه ومعضلاته وقضاياه ، وأن على الشرق نفسه أن يسد هذه الحاجة ، ويجند لها خير ما عنده من قوى وخبرات .

ومما يبشر بالخير أن هذه الرغبة من جانب الغرب فى فهم الثقافة الاسلامية وجوانبها الاجتماعية والسياسية يقابلها من جانب الشرق شعور بضرورة اطلاع العالم الغربى على حقيقة الاسلام ، وأسرار تشريعه ،

والجوانب الكثيرة المشرقة من حضارته ، وما تستطيع تلك الحضارة أن تؤديه لحياة العالم المعاصر من توجيه وتسديد . ومن المظاهر العملية لهذا الاتجاه الشرقى ماقامت به «مصر» من تأسيس معهد للدراسات الاسلامية فى « مدريد » ومن الاضطلاع بأعباء التوجيه العلمى فى المركزين الاسلاميين فى « لندن » و « واشنطن » . وهكذا يتجاوب التفكير بين الشرق والغرب وتمهد السبيل لخلق جو من التفاهم الصحيح والتعاون المثمر .

والقارىء لمجموعة البحوث التى نقدمها هنا يتبين محاور العناية بالثقافة الاسلامية فى أذهان العلماء الاسلاميين والأمريكيين : فقد اتجه فريق منهم الى دراسة الاسلام فى صلاته العامة بالحياة : كموقفه من العلم ومن التقدم الفكرى ، ونظرته الى الانسان ، وفلسفة الحريات فيه وملاءمة تعاليمه لحاجات العصر الاجتماعية ، ومن هذه البحوث تألف القسم الأول من الكتاب .

وفريق ولى وجهه شطر الصلات بين الشرق والغرب : فبحث نزوع الأمم الاسلامية نحو الأخذ بأسباب المدنية الغربية ، وحلل مظاهر التغير الثقافى فى المدنية الاسلامية ، وأبرز ما بين العالمين الاسلامى والغربى من نواحى الاشتراك والاتفاق ، وتعقب أثر الشيوعية على الفكر الاسلامى المعاصر ، ورسم الخطوط الأساسية فى أثر الاسلام الثقافى على العالم المسيحى فى ماضيه وحاضره .. وقد جمعنا هذه البحوث معا فى القسم الثانى من الكتاب .

وانتظم القسم الثالث طائفة من البحوث التى اتجهت فى بحث الثقافة الاسلامية وجهة تاريخية أو أثرية أو أنثربولوجية أو صوفية ، فنظرت الى تاريخ العرب ومناهجه نظرة نقدية ، وحاولت تحليل اللهجات العربية التى كانت سائدة قبل الاسلام ، وأبرزت مقومات الآثار الاسلامية وطريق الافادة منها فى المحافظة على القيم الكلاسيكية ، وقد ختم هذا القسم ببحث فى تعاليم الغزالى ذات القيمة الخالدة .

أما القسم الرابع فقد ألفت بحوثه رحلة متنوعة المناظر فى أقطار الاسلام من « أندونيسيا » الى « مصر » ، وقد حاول كل بحث منها أن يعرض صورة من الاسلام وأثره فى بيئته ، من زاوية السياسة الدينية فيها ، أو موقف الدين من تطور التشريع ، أو أثر الحركات التجديدية فى نظام التفكير الاسلامى، أو استلهام روح الاسلام فى الاصلاح والتطور الاجتماعى ، أو مكان القيم الاسلامية فى الحياة الأدبية المعاصرة .

هذا هو النظام الذى ألفت به بين موضوعات أشتات ، اختارها أصحابها دون سابق تدبير،وعالجوها كلٌ على طريقته ، ومن زاوية نظره. وقد حافظت فى ترجمتى للانجليزى منها على أصله وطريقة تعبيره ، وربما اضطرتنى ضرورة المحافظة على الأوضاع الاسلامية فى كتاب قصد به الجمهور الاسلامى الأوسع ، فحذفت فقرة ، أو عدلت صيغة جملة ، أو أهملت صورة من الصور لا يستسيغها التفكير العام ، ولجأت الى التلخيص فى بعض المقالات المطولة التى عالجت موضوعات متعددة النواحى ، أو أشارت الى بحوث منشورة مترجمة الى العربية ، وأضفت الى هوامش الكتاب ما لابد منه من التعليقات الضرورية القصيرة ، ولم أشأ أن أتوسع فى هذه الناحية توسعا يزيد الكتاب ضخامة ، ويخرجه عن الهدف الذى قصد اليه فى نشره .

لقد كشفت هذه البحوث ، كما كشفت مناقشات المؤتمر عن حقيقة واضحة : هى أن المفكرين المعاصرين فى البلاد الاسلامية يختلفون فى تقديرهم لصلة الدين بالحياة ، وصلة الشريعة بالتطورات الاجتماعية ، متأثرين فى هذا بالظروف الفكرية والسياسية القائمة فى بلادهم ، وبنوع الثقافة الغالبة فى شخصية كل منهم ، وبمقدار ما أتيح لكل مفكر من فرص لفهم أصول الاسلام وأهدافه وأسرار تشريعه ، وخصائص النظام الشامل الذى أقامه . فتفكير العربى يختلف — فى بعض المسائل — عن تفكير التركى،وموقف الهندى يفترق — أحيانا — عن موقف الباكستانى. ولعل هذا فى ذاته يبرر نشر هذه الآراء كما هى ، دون تحمل لمسئوليتها

أو موافقة على كل ما جاء فيها ، حتى يتضح الطريق لتحقيق التفاهم الذى تنشده الأمم الاسلامية فيما بينها ، ونوع الوحدة التى ينبغى أن تحاول الوصول اليها فى مقاصدها وأغراضها .

وبعد ، فقد بقيت لى فى هذه المقدمة كلمتان : اعتذار واعتراف بالجميل . فأما الأولى فأوجهها الى باحثين فاضلين من أعضاء المؤتمر : أحدهما الدكتور « أمير على » عميد كلية الزراعة بالجامعة العثمانية « بحيدر آباد » الهند ، فقد جاء مقاله بحثا علميا متعمقا لنشأة التقويم الهجرى فى صدر الاسلام ، وكان قد طرق بعض نواحى الموضوع فى المؤتمر فأثار جدلا ونقاشا بين الأعضاء . لذلك آثرت أن أدع هذا البحث لفرصة ينشر فيها وحده ، ويناقشه أهل الاختصاص فى الرياضيات والفلك والتاريخ مناقشة تكشف عن وجه الحق فيه . وقد كاشفته بهذا الرأى حين علمت عزمه على زيارة مصر فى العام الماضى .

والثانى الأستاذ « مظهر الدين صديقى » الزميل بمعهد الثقافة الاسلامية فى « لاهور » ، ومن المتخصصين فى دراسة الاسلام وعلاقته بالشيوعية ، كما يبدو ذلك فى منشوراته ومؤلفاته ، وكما وضح فى مناقشاته أيام المؤتمر . وقد جاء بحثه المطول صورة من هذا التفكير : اذ تناول فيه حيرة العقل الباكستانى المسلم فى الوقت الحاضر بين أنصار السلطة الدينية وأشباه العلماء من الالحاديين ، وأتباع المادية الشيوعية ، ورأيت من الأوفق لجو هذا الكتاب ألا ينشر فيه .

وأما الاعتراف بالجميل فانى أوجهه أولا الى علماء « برنستون » ومكتبة الكونجرس الأمريكى الذين كان لهم فضل الدعوة الى القيام بهذه البحوث واقتراح نشرها ، ويقتضينى الانصاف أن أخص من بينهم العالمين المعروفين فى أمريكا والشرق : دكتور « بايارد دودج » ودكتور « فيليب حتى » .

وأوجهه ثانيا الى مؤسسة فرانكلين ممثلة فى شخص الدكتور « ديتس سمث » فى نيويورك ، والأستاذ حسن جلال العروسى فى مصر ، فقد

كان لعنايتهما المتصلة وتشجيعهما الكريم كبير الأثر فى اعداد هذه البحوث للنشر .

ثم أوجهه — طيبا مخلصا — الى الأصدقاء فى كلية الآداب بجامعة الاسكندرية ، فقد أفدت من معونتهم ونواحى تخصصهم ، وقد حمل معى الأخ الدكتور محمود حسن السعران عبء ترجمة جانب من البحوث الانجليزية ، ورجعت الى الأخ السيد ابراهيم صبرى الأستاذ المساعد للغات الشرقية بالكلية فى جلاء طائفة من النواحى التركية فى بعض المقالات .

ورجائى أن يكون لهذه البحوث أثرها فى توجيه الأمم الاسلامية الى الاعتزاز بتراثها ، ووصل حاضرها الزاهر بماضيها المجيد ، وأن أكون بمجهودى فى نشر هذه البحوث قد حققت غرضا من أغراض نهضتنا التحريرية الحاضرة فى مصر .

والله ولى التوفيق ..

الاسكندرية

رجب سنة ١٣٧٤ مارس سنة ١٩٥٥

تمهيـــد

للدكتور بايارد دودج

مدير الجامعة الأمريكية فى بيروت (سابقاً)

يمر العالم اليوم بضروب من التغير السريع لم يشهد مثلها من قبل : أولها أن القارات الواسعة المنفصلة التى كان يعرفها آباؤنا قد أصبحت الآن عالما مترابط الحلقات ، وحلت الرغبة فى السفر وفى تبادل الأفكار محل الانعزالية واعتزاز كل شخص ببيئته وتفكيره . والتغيير الثانى المهم انتشار الروح العلمى وقبوله بين الناس : فبعد أن كانت المدارس فى الشرق والغرب دينية فى الغالب أصبح الكثير منها دنيويا ، وبعد أن كان الأطفال يلقنون المعرفة تلقينا أصبحوا يعوّدون أن يفكروا بأنفسهم ، ويصلوا الى المعرفة من طريق القياس والتجربة . وليست هذه أول مرة فى تاريخ البشرية يحتل العلم فيها منزلة كبيرة ، ويؤثر تأثيرا جوهريا على الحيـاة : فقد مرت مراحل مثل هـذه فى أيام « الهيلينية » وفى عصر « المأمون » . ولكن الموقف اليوم أشد تعقيدا ، فقد انضم الى العلم تطور الفنون والصناعات .

ومما زاد الأمر تعقيدا تحول الناس من القرى الى المدن ، وما جره ذلك من ضعف التقاليد التى كانت قوام حياة القرية ، ومن نشوء عادات وأوضاع وتشريعات جديدة تطلبتها حياة المدينة ، ومن تأثير فى موقف الناس من الدين .

ومن التغيرات ذات الأثر الايجابى فى الموقف تطور فكرة المساواة بين أجناس البشر ، وكذلك بين الرجال والنساء ، وتمتع كثير من الشعوب باستقلالها بعد أن كانت خاضعة أو واقعة تحت سيطرة الاستعمار . ولهذا أهميته الخاصة فى حياة الاسـلام . ويتصل بهذه الظاهرة نمو فكرة

القوميات بعد أن كانت أمم كثيرة تخضع لخليفة واحد أو لكنيسة عامة . وكذلك ظهر على مسرح الحياة الانسانية عامل جديد هو « هيئة الأمم المتحدة » التى أصبحت تتطلب من الأفراد فى مختلف الشعوب المشتركة فيها ولاء لها وتعلقا بمبادئها .

هذه المرحلة التى نمر بها مرحلة انتقال كبير : فقد أتيحت للناس فى الشرق والغرب على السواء فرص واسعة للتقدم ، ولكنها فرص محيرة جلبت معها معضلات معقدة بل أخطارا واضحة ، وبعض هذه المعضلات والأخطار له آثاره فى حياة النشء الجديد على اختلاف قومياته ومذاهبه ، ومن ثم أصبح علينا — نحن الكبار — واجب لابد أن نؤديه ، وهو أن نضاعف من مجهودنا فى سبيل التفاهم الذى يعين على حل المعضلات ويهيىء للناشئة عالما سعيدا .

لقد كانت أسباب التفاهم بين الغرب والشرق فى الماضى ناقصة ، وكثيرا ما أدى ذلك الى عداء دينى وحروب . أما اليوم فالموقف جد مختلف : فكلنا — غربيين وشرقيين — مسلمين ومسيحيين — تواجهنا مشكلات هائلة ، وعلينا أن نجاهد لنستبقى لأبنائنا أساسا قويما من الايمان . ومن الطبيعى فى هذا العصر — الذى تحاول فيه المادية هدم الاعتقاد فى القيم الروحية — أن يحس المفكرون من بنى البشر بمعنى جديد من الأخوة فى جهادهم لحل معضلاتهم المشتركة ، وفى اتجاههم الى الله رب العالمين ليلهمهم العون والتوفيق .

فى وسط هذا الاضطراب المنتشر نظمت « مكتبة الكونجرس الأمريكى » وجامعة « پرنستون » مؤتمرا يتيح للعلماء الأمريكيين فرصة لقاء زملائهم من العلماء المسلمين ، والافادة من تجارب الشرق ونضجه وسمى المؤتمر « مؤتمر الثقافة الاسلامية فى علاقتها بالعالم المعاصر » وجرى النظام فيه على أن يبدأ الأعضاء المسلمون المناقشات ببحوث قصيرة يقدمونها . ولكن كثيرا من العلماء الذين حضروا المؤتمر أعدوا للنشر بحوثا طويلة دقيقة هى التى تضمنها هذا الكتاب .

وقد وجد من المناسب فى هذا المؤتمر الأول من نوعه أن تتنـــاول المناقشات والبحوث موضوعات متعددة ، تجول فى نواحيها جــولات كاشفة ، بدلا من أن تتعمق البحث فى موضوع أو موضوعين . وقد انقضى المؤتمر دون أن يمس الأعضاء السياسة ، أو يسمحوا لأنفسهم بالخوض فى جدل دينى . وهكذا كان طابع الاجتماعات الصراحة والثقة المتبادلة والارادة الطيبة . وأحس العلماء الأمريكيون بالرضا لما أفادوا من الاجتماع بزملائهم المسلمين ، من توضيح لصورة الاسلام فى عهد الاحياء فى القرن العشرين ، وشعر العلماء المسلمون كذلك بالارتياح ، لما لمسوه من عناية زملائهم الأمريكيين الصادقة بالاسلام ، ومن احساسهم بعظمته ، وبأنه قوة اجتماعية روحية يحسب حسابها فى العالم الحديث ، وعبر الجميع عن رغبتهم فى عقد مؤتمر شبيه بهذا فى المستقبل ، وعن ايمانهم بأن التعاون فى دراسة المعضلات الثقافية يقوى روابط التفاهم بين الشرق والغرب — بين المسيحية والاسلام .

تعريف بالعلماء الذين شاركوا فى هذه البحوث

مرتبة أسماؤهم حسب ورود بحوثهم فى الكتاب

١ — دكتور محمود حب الله :

أستاذ علمى الأخلاق والنفس بالجامعة الأزهرية ، ومدير المركز الاسلامى بواشنطن .

درس فى الجامعة الأزهرية وجامعة لندن .

وكان ملحقا ثقافيا بالسفارة المصرية بالباكستان .

ومن مؤلفاته : نظرية سبينوزا فى الفردية الانسانية سنة ١٩٤٣ .

العاطفة والعقيدة سنة ١٩٤٨ .

الاسلام والسلام العالمى سنة ١٩٥٢ .

٢ — دكتور ميلر بروز :

رئيس قسم لغات الشرق الأدنى وآدابه ، وأستاذ الفقه الدينى الانجيلى فى جامعة ييل .

كانت دراسته فى معهد يونيون وجامعتى كورنيل وييل .

كان أستاذا بجامعة براون ، وأستاذا زائرا بالجامعة الأمريكية فى بيروت ، ومديرا للمدرسة الأمريكية للبحوث الشرقية بالقدس .

ومن مؤلفاته :

Founders of Great Religions 1931
What Means These Stones 1941
Palestine is our business 1949
etc.

٣ — دكتور هارولد ب . سمث :

أستاذ ونائب رئيس قسم الديانات بكلية ووستر بولاية أوهايو ، وكان رئيسا لقسم الفلسفة والأخلاق بالجامعة الأمريكية بالقاهرة .

٤ — دكتور فضل الرحمن :
محاضر فى الدراسات الفارسية والفلسفة الاسلامية بجامعة درهام بانجلترا .

تلقى دراساته بجامعتى لاهور وأكسفورد .

وعمل أستاذا مساعدا زائرا فى معهد الدراسات الاسلامية بجامعة « ماجل » فى كندا .

ترجم الكتاب الثانى (الفصل السادس) من كتاب النجاة لابن سينا تحت عنوان Avicenna's Psychology مع تعليقات فلسفية وتاريخية ، ويشغل الآن بدراسة الاتجاهات الحديثة فى الفكر الاسلامى فى الهند وباكستان .

٥ — الدكتور محمد البهى :
أستاذ الفلسفة فى كلية اللغة العربية بالجامع الأزهر — مصر .
والمراقب العام للبحوث والثقافة الاسلامية (سابقا) بالأزهر .

كانت دراسته فى جامعات الأزهر وبرلين وهمبورج .

ومن مؤلفاته : تفسير الفكر الاغريقى وأثره فى اللغة والآداب العربية سنة ١٩٣١ .

« هيجل » ومحمد عبده سنة ١٩٣٥ .

مظاهر التوحيد فى الفكر الاسلامى — ثلاثة مجلدات سنة ١٩٤٥ ، سنة ١٩٤٨ ، سنة ١٩٥٣ الخ ..

٦ — الشيخ عبد الله غوشة :
رئيس الهيئة العلمية الاسلامية فى شرق الأردن .

درس فى روضة المعارف بالقدس ، وفى الجامعة الأزهرية ومدرسة القضاء الشرعى فى القاهرة ، ومدرسة الحقوق بالقدس .

وكان قاضيا للمحكمة الشرعية بالقدس ، ووزيرا للعدل وللمعارف بالمملكة الأردنية الهاشمية .

٧ — الأستاذ مصطفى الزرقا :
أستاذ الشريعة الاسلامية بكلية الحقوق بالجامعة السورية .

تلقى دراساته فى كلية الشريعة بحلب ، وكليتى الحقوق والآداب بدمشق وكلية الحقوق بجامعة القاهرة .

وله مقالات وكتب عن الشريعة الاسلامية وفقهها .

٨ — الأستاذ صبحى محمصانى :

المحامى ومحاضر القانون الرومانى بالجامعة الأمريكية ببيروت ، ومحاضر الشريعة الاسلامية فى كلية الحقوق الفرنسية ببيروت ، وعضو المجمع العلمى العربى بدمشق .

درس فى الجامعة الأمريكية ببيروت وجامعتى « ليون » و « لندن ».

شغل وظائف فى القضاء والاستئناف والنيابة العامة فى لبنان وعمل مستشارا قانونيا للوفود اللبنانية الى مؤتمر سان فرنسسكو .

من مؤلفاته : النظرية الاقتصادية لابن خلدون سنة ١٩٣٢ .

النظرية العامة للعقود والالتزامات فى الشريعة الاسلامية سنة ١٩٤٨.

الدستور والديمقراطية سنة ١٩٥٢ .. الخ .

٩ — دكتور جوستاف فون جرونباوم :

أستاذ اللغة العربية بجامعة « شيكاجو » .

درس فى جامعة فينا .

وكان مساعد أستاذ للغة العربية والدراسات الاسلامية بالمعهد الأسيوى .

من مؤلفاته :

Medieval Islam 1946
Muhammadan Festivals .. .. .. 1951 etc.

١٠ — دكتور رفائيل باتاى :

أستاذ الأنثربولوجيا بكلية دروبس — فيلادلفيا ، ومحاضر زائر بقسم اللغات والآداب الشرقية فى جامعة پرنستون .

درس فى بودابست وجامعة القدس .

كان محاضرا زائرا فى الأنثربولوجيا بجامعة كولومبيا ، ومستشارا فى شئون الشرق الأوسط بقسم الشئون الاجتماعية بهيئة الأمم المتحدة .

من مؤلفاته :

The Science of Man (2 Vols.) 1947.

١١ — دكتور جون . ر . كرسويل .

أستاذ الفلسفة بجامعة « وست فرجينيا » .

درس فى كلية « براندون » وجامعات « كورنل » و « كولومبيا » و « بــون » .

ومن وظائفه التى شغلها وظيفة ملحق للعلاقات الثقافية فى بيروت .

ومن مؤلفاته :

An Argument of Duns Scotus for God's Existence, 1948.
Ibn Khaldun's Philosophy of History. .. .. .. 1949.
The Mystic's Claim. .. .. 1952.

١٢ — دكتور كنيث كراج :

أســتاذ اللغة العربية والعلوم الاســلامية ، ورئيس تحرير مجــلة Muslim World بمؤسسة معهد هارتفورد .

درس فى جامعة أكسفورد ، وعمل مدرسا بقسم الفلسفة بالجامعة الأمريكية ببيروت ، ومديرا لبيت القديس جوستين بها ، وعميدا لكلية لونجورث بانجلترا .

وله رسائل ومقالات .

١٣ — الأستاذ كويلر يونج :

أستاذ العلاقات الأجنبية بجــامعة برنستون ورئيس قسم اللغات والآداب الشرقية بها .

تلقى دراســاته فى ووستر ، برنستون ، ومعهد العــلوم الشرقية بجامعة شيكاجو .

كان مساعد أستاذ للغات السامية بجامعة تورنتو ، وملحقا سياسيا خاصا بالسفارة الأمريكية فى طهران .

من أهم مؤلفاته :

Near Eastern Culture and Society, 1951.

١٤ — دكتور هارولد . ب . ألن .

مدير قسم التربية بمؤسسة الشرق الأدنى .

تلقى دراسته فى جامعات كورنل ، رتجرز ، كولومبيا .

من الوظائف التى شغلها ادارة التعليم بمنطقة القوقاز فى مؤســسة اعانات الشرق الأدنى ، وبالمركز الرئيسى لتلك المؤسسة فى اليونان ، كما كان عضو بعثة « منرو » للتربية الى ايران ، ومستشارا فنيا ببعثة تموين الشرق الأوسط ، ورئيسا لبعثة اليونسكو فى الدول العربية .

ومن مؤلفاته :

Come over into Macedonia 1943.

Rural Education in the Middle East 1946, etc.

١٥ — دكتور كارلتون . س . كون :

أستاذ الأنثربولوجيا ، وأمين قسم علم الأجناس فى متحف بنسلفانيا .

درس فى جامعة هارڤارد وكان أستاذا للأنثربولوجيا بها .

وله كثير من المؤلفات ، منها :

Tribes of the Rif .. .. 1931.

Measuring Ethiopia .. .. 1935.

The Story of Man .. .. 1953-54., etc.

١٦ — دكتور نبيه . أ . فارس :

أستاذ التاريخ العربى ، ورئيس قسم التاريخ بالجامعة الأمريكية ببــيروت .

درس فى الجامعة الأمريكية وجامعة پرنستون .

وكان أمينا للمخطوطات العربية بمكتبة جامعة پرنستون ، ورئيسا للقسم العربى بادارة المخابرات الحربية بمدينة يورك .

ومن مؤلفاته : آثار بلاد العرب الجنوبية سنة ١٩٣٨ .

قصة الحروف الأبجدية سنة ١٩٤٠ .

التراث العربى سنة ١٩٤٤ .

تاريخ الشعوب الاسلامية (خمسة أجزاء) ١٩٤٨ — ١٩٥٠ . الخ .

١٧ — دكتور جواد على :

سكرتير وعضو المجمع العلمى العراقى — بغداد .

تلقى دراسته فى كلية المعلمين ببغداد وفى جامعتى « برلين » و « همبورج » .

وشغل وظائف فى التعليم والترجمة والتحرير بوزارة المعارف العراقية .

ومن مؤلفاته : تاريخ العرب قبل الاسلام فى عشرة مجلدات (ظهر منها أربعة أجزاء) .

١٨ — دكتور جون . أ . ويلسون :

أستاذ التاريخ المصرى القديم بجامعة شيكاجو .

تلقى دراساته بجامعات برنستون وبيروت الأمريكية ، وشيكاجو .

وكان مدرسا فى المعهد الشرقى بجامعة شيكاجو ، ورئيسا للجمعية الأمريكية الشرقية وحاز جائزة فولبريت للبحوث العلمية بمصر .

من مؤلفاته :

The Burden of Egypt. An Interpretation of Ancient Egyptian Culture. 1951.

١٩ — الأستاذ شفيق جبرى .

عميد كلية الآداب بالجامعة السورية ، وعضو المجمع العلمى العربى ، وعضو مراسل فى مجمع اللغة العربية بالقاهرة .

من مؤلفاته :

المتنبى — الجاحظ — الأغانى — العناصر النفسية فى السياسة العربية سنة ١٩٤٥ .. الخ .

٢٠ — دكتور ريتشارد نلسون فراى

أستاذ دراسات الشرق الأوسط بجامعة « هارفارد » .

درس فى جامعتى « هارفارد » و « لندن » .

من مؤلفاته :

« United States and Turkey and Iran ». co-author 1951.

A Mediaeval History of Bukhara, 1954, etc.

٢١ — دكتور رضا زادة شفق

محاضر بجامعة ماجل ، ومحاضر زائر بجامعة كولومبيا سنة ١٩٥٣ — ١٩٥٤ ، وأستاذ بجامعة طهران وكان عضوا بمجلس الشيوخ الايرانى .

من أهم مؤلفاته :

« Shahnama, Glossary with a Study on Ferdousi » and « Fight against Superstition », etc.

٢٢ — الأستاذ محمد كفراوى

السكرتير العام لوزارة الشئون الدينية فى« اندونسيا » ، ومستشار هيئة التدريس ومجلس الادارة بالكلية الاسلامية فى جاكارتا .

درس فى المدرسة الأميرية العليا ، وأكاديمية الادارة الداخلية ، وكلية الادارة الحكومية بجامعة اندونيسيا .

وشغل وظائف مختلفة فى الحكومة الاندونيسية ، وكان عضوا للهيئة الفنية باللجنة المركزية المشتركة تحت اشراف لجنة الأمم المتحدة لمراقبة اتفاق الهدنة مع الهولنديين .

٢٣ — الدكتور ا . آصف على فيظى

سفير الهند سابقا فى مصر ، له كتب ومقالات منشورة فى الفقه الاسلامى

٢٤ — دكتور محمد نظام الدين

عميد كلية الآداب بالجامعة العثمانية — « حيدر أباد » الهند ، ومدير دائرة المعارف العثمانية بها .

درس فى كليتى دار العلوم ونظام ، وجامعة كمبردج .

له مؤلفات ومقالات .

وقد حرر واشترك فى نشر كثير من مطبوعات دائرة المعارف العثمانيه .

٢٥ — دكتور اشتياق حسين قريشى .

وزير المعارف بحكومة الباكستان وعضو المجلس الأعلى لجامعة « كاراتشى » .

درس فى جامعتى « دلهى » « وكمبردج » .

كان أستاذا للتاريخ بجامعة دلهى ، وعميدا لكلية الآداب بها ، ووزيرا فى مختلف الوزارات بحكومة الباكستان .

من مؤلفاته :

The Administration of the Sultanate of Delhi, 1942.

٢٦ — دكتور لويس . ف . توماس .

أستاذ اللغة التركية والتاريخ التركى بجامعة پرنستون .

تلقى دراسته بجامعة شيكاجو وجامعة « بروكسل » .

وكان مدرسا فى كلية روبرت فى « استانبول » .

ومن مؤلفاته :

The United States and Turkey and Iran »(co-author), 1951.

٢٧ — الأستاذ خليل انا لجق

أستاذ التاريخ بجامعة « أنقره » .

تلقى دراساته فى جامعتى أنقره « ولندن » .

ومن مؤلفاته :

« Tanzimat and Bulgarian Question », 1943.

« Studies on the Times of Mohammad the Conqueror »,

تحت الطبع etc.

٢٨ — دكتور آلفورد كارلتون .

مدير كلية حلب .

درس فى كلية أوبرلن ومؤسسة معهد هارتفورد .

وله مقالات عدة ، وكان موضوع رسالته للدكتوراه .

« The Government of the Minorities under the Ottoman Empire »

٢٩ — دكتور تشارلز ماثيوز :

عضو قسم البحوث بشركة البترول العربية الأمريكية بالظهران واخصائى فى الشئون العربية .

درس فى كلية « برمنجهام » وجامعة « ييل » .

كان ملحقا للعلاقات الثقافية بوزارة الخارجية الأمريكية (فى القاهرة) وآستاذا للعلوم الانسانية بجامعة رولاندز بولاية كاليفورنيا .

من مؤلفاته :

Manual of Bible History, 1940.

Palestine — Mohammedan Holy Land, 1949, etc.

٣٠ — الأستاذ محيى الدين نصولى :

رئيس تحرير جريدة « بيروت » ووزير فى الحكومة اللبنانية .

وله مقالات فى السياسة والاصلاح .

٣١ — دكتور أحمد حسين :

سفير مصر بالولايات المتحدة الأمريكية .

كان وزيرا للشئون الاجتماعية وعضـوا بمجلس الشيوخ بمصر . درس فى مصر وألمانيـا .

وله مقالات وبحوث فى الاصلاح الاجتماعى وشئون الفلاح .

٣٢ — السيدة حرم الدكتور أحمد حسين :

درست فى الجامعة الأمريكية بالقاهرة . ولها دراسات فى نهضة المرأة والاصلاح الاجتماعى فى مصر .

٣٣ — الأستاذ محمد خلف الله :

عميد كلية الآداب بجامعة الاسكندرية ورئيس قسم اللغة العربية واللغات الشرقية بها .

درس فى دار العلوم بالقاهرة وجامعة لندن .

ومن مؤلفاته : « الطفل من المهد الى الرشد » سنة ١٩٣٨ .

دراسات فى الأدب الاسلامى سنة ١٩٤٧ .

من وجهة النظر النفسية فى دراسة الأدب ونقده سنة ١٩٤٧ .. الخ .

٣٤ — دكتور فيليب حتى :

أستـاذ الآداب السامية ورئيس قسم اللغـات والآداب الشرقية بجامعة برنستون (سابقا) .

درس فى الجامعة الأمريكية ببيروت وجامعة كولومبيا .

وكان محاضرا بجامعة كولومبيا، وأستاذا بالجامعة الأمريكية ببيروت.

ومن مؤلفـاته :

« History of the Arabs », 5th. ed., 1951.

وترجمته العربية مطولة ومختصرة

القسم الأول

الاســـــلام والحيـاة

القسم الاول :

الإسلام والحيـاة

موقف الإسلام من المعرفة والتقدم الفكرى

للدكتور محمود حب الله
الأستاذ بالأزهر ومدير المركز الإسلامى بواشنطون

(هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة) (الجمعة ٢٠) . فمن مهام الرسول اذن أن يتلو على المؤمنين آيات الله ، ويبينها لهم ، وأن يطهر نفوسهم بتعاليمه ومثله التى يضربها لهم ، ويشرح لهم أسباب النجاح فى الحياة ، وأن يعلمهم الحكمة .

كذلك نقرأ فى القرآن الكريم : (ان الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) (الرعد ١١) يعنى أن ما يجريه الله من تغيير على عباده مسبوق بما يجرونه هم فى أنفسهم من تغيير .

هاتان الآيتان ونظائرهما تبين لنا بعض المبادىء الأساسية فى الاسلام التى ترتبط ارتباطا وثيقا بموضوع بحثنا اليوم ، هى : أن الانسان فاعل مختار ، وأن له حرية البحث ، وأنه لهذا مسئول عن أعمـاله . وكلها أساس ضرورى لتقدم الانسان وتطوره نحو الحياة الكريمة .

أوضح القرآن الكريم بما لا يدع مجالا للشك أن العقيدة — كما جاء بها الاسلام — لا تتنافى مع العقل ، ولا ينبغى لها أن تتنافى معه ، وأنها تكون — على خير تقدير — ناقصة اذا لم تنسجم معه . فالدين الاسلامى دين عقلى ، واذا تصفحت القرآن ، وتلوت قدرا منه ، وجدت آيات تلو آيات تطلب الى الانسان أن يفكر ويتدبر ، وأن ينظر ويتأمل ، أن يعتبر ويستنبط ، وما الى ذلك من أعمال العقل ووظائفه . والقرآن لا يفتح المجال للبحث فحسب ، بل يشـبع كذلك الغريزة العقلية فى

الانسان ويستميلها ، بل يدفعها ويلزمها أن تقوم بوظيفتها ، بما يضربه لها من أمثال وما يذكره من آيات .

الاسلام نظام عالمي عام يوجه الانسان فى الحياة ، ويساعده على أن يحصل لنفسه وللجماعة الانسانية أسمى درجة من الكمال الانسانى ، فى الروح والخلق والمادة والعقل ، وينظم علاقته بربه ، وعلاقته بأخيه الانسان فى كل مظاهر الحياة ، لأنه قانون الفرد والمجتمع والعلاقات المحلية والدولية على السواء . وكل تكييف لعمل الانسان — حسب هذه المبادىء التى جاء بها الاسلام — يعتبر عبادة مشروعة . فكل لحظة من لحظات الحياة تنفق على هذا الوجه ، كل لحظة يقضيها العالم فى معاملة من أجل الله والانسان ، كل تأمل وتدبر ، كل حركة انبعثت عن مثل هذا الباعث ، تعتبر فى نظر الاسلام عبادة لله ، وتقديسا له وتمجيدا. ولهذا نقرأ فى الأحاديث النبوية « مداد العلماء خير عند الله من دم الشهداء » و « الكلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها » و « من خرج فى طلب العلم فهو فى سبيل الله حتى يرجع » و « طلب العلم فريضة على كل مسلم » . ولقد أطلقت كلمة العلم هنا اطلاقا ، فلابد أن تبقى هكذا عامة ، لتتضمن كل مظاهر العلم والمعرفة وكل أنواعهما .

هذا ولقد جعلت المعرفة فى الاسلام شرطا للايمان ، فمن اعتقد من غير فهم ومعرفة لم يكن خيرا بكثير من غيره . والاعتقاد الحق هو الذى ينشأ عن دليل وعن فهم واختيار ، وليس الموروث أو الناشىء عن اضطرار أو عن التقليد المجرد . ولقد كان الاسلام هنا ثورة على الجمود العقلى ، الذى كان سائدا من قبل ، من اتباع الآباء ورجال الكهنوت ، فيما كانوا يعتقدون ويرفضون ، لأنه يصرح بأن الايمان التقليدى — من غير علم وتدبر — لا يناسب الانسان فى شىء ، اذ ليس القصد من الاعتقاد تدريب المرء على فعل الخير فحسب ، كما يفعل مع الحيوان ، ولكن النهوض كذلك بعقله وروحه ، عن طريق الفهم والادراك ، ليكون قادرا على فعل الخير ، لأنه خير ، لا لأن الآباء والرؤساء كانوا هكذا يفعلون .

وتلك هى وظيفة العقل فى الانسان ، انه قوة تدبر وادراك ، وينبغى للمرء أن يستعمل هذه القوة ، فيبحث ويحكم بما يجد من أدلة وبراهين ، وهو لهذا حر الارادة وحر التفكير .

فالتطور الفكرى والبحث العلمى ، لا يتعارضان مع الاسلام فى شىء ومع قليل من التحفظ ليس لدينا ما يمنع من قبول تلك الآراء التى ذهب اليها « وليام جيمس » الفيلسوف الأمريكى فى قوله : « ان موضوع العلم وطرق البحث وأساليب المعرفة فيه تختلف عنها فى الدين ، ولهذا لا يناقض الواحد منهما الآخر » . ولكن ينبغى هنا أن نتذكر أنه كان يتحدث عن دين تنحصر وظيفته فى النهوض بروح الانسان فحسب . والاسلام غير هذا ، لأنه ينظم الحياة من جميع وجوهها ، وهو كما رأينا لا ينسجم مع نتائج البحث العلمى والعقلى فحسب ، بل قدس هـذا النوع من البحث ، فجعل متابعته واجبا دينيا ، تعتبر تأديته عبادة من أسمى العبادات .

ولكن يميل كثير من قراء القرآن الى القول بأن حرية الارادة بالنسبة للانسان لا وجود لها هناك ، لأن ارادة الله ظهرت فيه غالبة متحكمة ، وملغية لكل ارادة أخرى ، كما يميل آخرون منهم الى القول بأنه هنا متضارب ، فبينما يرونه يتحدث فى موطن عن المسئولية الانسانية الناشئة عن حرية الارادة والتفكير ، وعن الثواب والعقاب الناشئين عن الاعتراف بأن الانسان فاعل مختار ، يرونه يتحدث فى موطن آخر عن ارادة الله الغالبة التى تؤثر فى الانسان وفى ارادته تأثيرا مباشرا . هذه الشبهة التى تتردد كثيرا تستحق منا اليوم كل اهتمام .

لا مراء فى أن القرآن يتضمن آيات قد يفهم منها غير العارفين بحقيقة الاسلام أن الحوادث الكونية وما يقع على أيدى العباد من أفعال ليس الا حركات ضرورية ، وليس الا تطبيقا وتنفيذا لما تقرر فى الأزل أن يقع وأن فيه آيات أخرى أكثر من الأولى بكثير ، تؤكد أن الانسان فاعل مختار ، وأنه لهذا مسئول عن كل ما يقع منه . غير أنا اذا قرأنا القرآن ،

ككل يفسر بعضه بعضا ، وعرفنا الاسلام على حقيقته ، تبين لنا أن هذا التضارب المزعوم ليس الا صوريا ، وأن حرية ارادة الانسان هى القاعدة فى الاســـلام .

فينبغى أن تتذكر أولا أن هذا الكون خاضع لقانون فيه طبيعى ، فهو عالم المتتابعات — الأسباب والمسببات والعلل والمعلولات — وكل ما فيه مرتبط بعضه ببعض ارتباط الأسباب بالمسببات . فما يحدث الآن يكون حدوثه نتيجة لما سبقه ، وسببا لوجود ما بعده ، وهذا هو قانون الطبيعة الذى جعله الله فيها ، لتخضع له ، وتسير عليه باطراد . وأظن أنه من الهين أن تتبين أن كثيرا من الآيات الدالة على الجبر لا يشير الا الى هذا القانون الطبيعى . فالأفلاك والنجوم وسائر أنواع الخليقة لهـــا طريقها المرسوم ، وحركات هذه الأفلاك وحوادث الطبيعة وكثير من ماجرياتها — فى الانسان وعليه — خاضعة لهذا القانون . وأما الآيات الأخرى التى تشير الى الانسان بنوع خاص فينبغى أن تفهم ، وهى هكذا مفهومة من غير تكلف ، على ضوء الآيات الأخرى التى تؤكد فاعليـــة الانسان ، وعلى ضوء ما عرف بالضرورة فى الاسلام ، من أن الانسان مسئول عن كل أفعاله الاختيارية .

والآية التى افتتحنا بها موضوع الحديث مثل طيب من هذا النوع ، فهى تدل على أن الله لا يغير ما بقوم حتى يوجدوا هم أنفسهم حالات تؤدى الى هذا التغيير ، فالفعل المنسوب الى الله فيها مسبوق بفعـــل الانسان . ولكن تنص الآية بعد هذا على : (واذا أراد الله بقوم سوءا فلا مرد له وما لهم من دونه من وال) . وهنا قد يظن التناقض ، غير أن هذا الشطر الأخير من الآية لا يناقض صدرها بحال ، لأنه ليس الا تصريحا بالمطوى ، وكأن الآية فى جملتها تقول : اذا غير القوم ما بأنفسهم نحو السوء مثلا ، فلابد أن يحل بهم الهوان ، ولا يملك أحد أن يدفع عنهم هذا المصير ، لأن خالق الكون وخالق قوانينه جعل هذه القوانين مؤدية

الى نتائجها . فالتتابع اذن هو تغييرات يحدثها الانسان بارادته ، فتؤدى الى تغييرات أخرى فى حياة الانسان ، بحكم هذا القانون العام .

فالانسان ، فى دائرة وجوده الضيقة ، سيد نفسه فى تصرفاته ؛ وهو المسئول عنها ، وعن كيفية استعماله للقوى التى وهبت له ، وفى مقدوره أن يرتفع بنفسه الى أعلى مستوى انسانى ، وأن يهبط الى أدنى الدرجات بميوله وأعماله واتجاهاته ، وليس نتيجة لخلق موروث أو طبيعة خيرة أو شريرة ، فلقد أنكر الاسلام كل الانكار الخطيئة الموروثة وما شابهها وقرر أن الطفل يولد صالحا لأن يكون خيرا أو شريرا ، وأن آباءه وبيئته وتعليمه وخلقه وميوله المكتسبة هى التى تصيره هذا أو ذاك . فأفعال الانسان هى التى تجعله ناجحا أو مخفقا فى الحياة ، وهى التى تؤدى به الى الجنة أو الى النار ، وهو مسئول عن مصيره لأنه نتيجة أعماله ، (وأن ليس للانسان الا ما سعى وأن سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الأوفى) (النجم ٣٩ -- ٤٠) و (كل نفس بما كسبت رهينة) (المدثر ٣٨) .

وأما ما يوجد من جانب الله فى هذا الصدد فهو العلم . وبما أن علمه محيط شامل ، ولا يخضع للزمان والمكان ، فانه دائما حاضر وبالحاضر ، فهو يعلم أزلا كل الحوادث الطبيعية والأفعال الاختيارية التى وجدت ، أو التى توجد فى العالم — يعلم الاتجاهات التى سوف يتجه اليها كل فرد فى حياته ، كما يعلم كل الحوادث الطبيعية ، يعلم اذا كنت سأتخذ فى الحياة طريق الغى أو طريق الرشاد ، يعلم مصير كل فرد ، لأنه يعلم الطريق الذى سيتخذه فى الحياة ، يعلم ولكن لا يتدخل تدخلا مباشرا فى ايجاد هذه الأفعال . هذا ، ولقد ذهب « وليام جيمس » فى القرن العشرين الى ما يشبه هذا الرأى حين كان يتحدث عن الجبر والاختيار . وقد يوضح لنا المثل التالى مغزى ما أقول : خبرنا علماء الفلك بناء على حساب قلّ أن يخطىء ، أن كسوفا أو خسوفا سيحدث يوم كذا ، فاذا حدث هذا الكسوف أو الخسوف فانه يحدث نتيجة لدورات الأفلاك

الطبيعية ، لا لعلم العلماء ، ولا يتطرق الى ذهن واحد منا القول بأن علماء الفلك مسئولون عن حدوث هذه الظاهرة ، لأننا نعلم أن العلم علم فحسب ، وهذا حق بالنسبة لعلم الله ، فليس الفرق بين العلمين فى أن أحدهما قوة ايجاد ، وأن الآخرة قوة ادراك ، بل فى أن علم الانسان علم قاصر ، ويعتريه الخطأ والزلل ، فى حين أن علم الله محيط شامل ، ولا يعتريه الخطأ بحال.

خلق الانسان مزودا بآلات الاحساس ، وبقوى الادراك والفعل ، وبين له طريق الهدى من طريق الضلال ، (ألم نجعل له عينين ولسانا وشفتين وهديناه النجدين) (البلد ٨ — ١٠) وترك فيما وراء هذا الى ارادته وعقله ، ليبنى مستقبله ومصيره بنفسه ، ولكن عناية الله ورعايته باقيان وحاضران ، لكل من يجاهد مخلصا فى جهاده ، ويتطلب هذه المعونة .

فحرية الارادة والاختيار هما القاعدة فى الاسلام ، وليس فيه من ناحية نظرية ما يناقض المنطق ، أو يقف عقبة فى سبيل تقدم الانسان ، أو يحول بينه وبين أى بحث علمى ، أو يمنع العقل من العمل على بحث الوجود وفهمه . وان كل ما هو منطقى من ناحية موضوعية ، وكل ما هو حق ونافع للانسان من ناحية موضوعية ، فهو اسلامى ، وميسور ادخاله ضمن تشريعاته ، ان لم يكن هناك بالفعل .

وعلى الرغم من شعورى بأن الوقت الحاضر لا يسمح ببحث مستفيض يبين كيف أن تعاليم الاسلام غيرت من وجهة نظر العرب ، وأوجدت حركة فكرية لم يعهدها التاريخ من قبل بين المسلمين الأوائل ، الذين كانوا أكثر تأثرا من غيرهم بروح الاسلام ، وبالمثل العليا التى ضربها لهم الرسول فى حياته — فانى أرجو أن يسمح لى أن ألقى نظرة خاطفة على هذا العصر ، علّنا نتمكن من معرفة وجهة نظر هؤلاء فى المشكلة التى نعالجها الآن ، ومن معرفة كيف جاءت فكرة أن الاسلام نظام ضيق مغلق ، ولا يسمح بالجديد ، وكيف نجد لها علاجا أو دفعا .

آمن المسلمون الأوائل بأن الانسان مسئول خلقيا ، لأنه فاعل مختار وبأن مصيره نتيجة فعله ، وليس شيئا لازما عليه ، لا محيص له من تنفيذه ، كأنه آلة تبرز ما سجل عليها من قبل ، واستلهموا هذا الاتجاه العقلى الذى جاء به الاسلام ، فساروا عليه ، واكتشفوا ما اكتشفوا فى سائر العلوم والفنون ، ووضعوا أصول المدنية الحاضرة ، فى كثير من مظاهرها ، وتركوا آثارهم واضحة فى كل مظاهر النشاط الفكرى للانسان .

ولقد عبر هذا الاتجاه عن نفسه تعبيرا كاملا ، فى العصر الذهبى من تاريخ المسلمين ، فى القرون الخمسة الأولى منه . فكان العلماء جميعا — حتى المحافظون والنصيون منهم — متأثرين به الى حد كبير ، كما يبدو مما تركوا من تراث . وسوف لا أشير هنا الى الفلاسفة والعلماء الذين يعرف عنهم أنهم كانوا عقليين ، ولكن الى هؤلاء الذين يقال انهم كانوا ، على الأقل بسبب طبيعة بحثهم ، نصيين ومحافظين ، كالفقهاء وعلماء الكلام.

يخيل الى أنه لا مراء فى أن مجرد وجود بحوث كلامية فى هذا العصر والسماح لها بأن توجد وتتطور ، دليل على أن المسلمين حينئذ لم يعتبروها متنافية مع الدين ، وعلى أنهم كانوا يؤمنون بأن الانسان حر التفكير والارادة ، وأن له أن يكوّن أحكامه حسب ما يتبين له من دليل.

ولعل مشكلة حرية الارادة كانت من المشاكل الأولى ، التى ظهرت مبكرة فى الاسلام ، لأن آثارها تبدو واضحة هنا وهناك ، غير أنه يلاحظ أنها كانت تختفى حين ظهورها ، اما بالقول : « لا أدرى والله أعلم » واما بالاجابة بأن الانسان فاعل مختار ، ولكن الاتجاه العام كان اعتقادا بحرية الارادة وبالاختيار ، مصحوبا بايمان جازم بالله ، وبثقة تامة فيه واطمئنان اليه ، والى أن معونته تسعف الذين يرجونها ، ممن يحسنون عملا ، ولم تأخذ المشكلة شكلا واضحا الا فى زمن « على » الخليفة الرابع ، وكان الجواب عنها ، وخاصة عند علىّ ومريديه ، تأكيدا لاختيار الانسان .

ولم يظهر الاتجاه الجبرى الا فى العصر الأموى ، ففى هذا العصر ظهر جماعة من الناس فى « دمشق » وصرحوا ، قد يكون بتشجيع من الأمويين أو بوحى منهم ، بأن الانسان مجبور فى أفعاله ، وليس لديه قوة على الفعل أو الترك ، لأنه فيها خاضع لسلطان الله وارادته ، وكل أفعاله صادرة مباشرة عن الله . وعلى الرغم من أن هذا الرأى لاقى تشجيعا عظيما من رجال السلطان ، ومن أن له أثره الفعال فى نفوس ضعاف العقول ، فقد واجه هجوما عنيفا من العلماء ، ولم يحظ بكثير من القبول العام ، وأدى فوق هذا الى النقيض ، فأثار فى دمشق نفسها نظرية الاختيار المطلق — التفويض . ومن هاتين النظريتين المتقابلتين نشأ بالتدريج ، وعلى مر الأيام ، المدرستان المعروفتان فى الاسلام — « المعتزلة » و « الأشاعرة » . اختلفت هاتان المدرستان فى كثير من مسائل علم الكلام اختلافا كبيرا ، واختلفتا فى تحديد معنى حرية الانسان ، ولكنهما اتفقتا على أن الانسان فاعل مختار ، وأنه لذلك مسئول عن أفعاله ، واتفقتا على أن ايمان المضطر وكفره لاغيان ، وعلى أن الايمان التقليدى من غير فهم ومعرفة عديم الجدوى ، وأنكرتا التنجيم والتطير وما اليها وأن لها قوة تؤثر فى الانسان . فهما اذن من المدارس العقلية التى تؤمن بأنه لا يوجد ما هو لازم على الانسان سوى نتائج تفكيره المجرد عن الهوى ، وسوى تلك المبادىء التى جاء بها الاسلام ، والتى تبين أنها نفسها معقولة ومنسجمة كل الانسجام مع تعاليم العقل ومطالبه . وقد يكون من المفيد هنا أن نشير الى ذلك المبدأ المعتزلى القائل بأن العقل الانسانى كان يقدر على أن يصل بنفسه الى كثير من المسائل التى جاء بها الأنبياء لو لم يبعث الله هؤلاء الأنبياء، قد يرى بعض الناس أن هذه النظرية صدى لنظرية أفلاطون فى هذا الصدد ، فليكن ذلك ، ولكنهم قد جعلوها هنا فكرة اسلامية ، قبلها كثير من الأوائل ، وكانت فى يوم من الأيام عقيدة شبه رسمية .

وانه لمن المفيد أيضا أن نذكر أن هذا الاتجاه العقلى أوحى بجديد لم يكن معروفا من قبل ، فدفع جماعة ممن تربوا فى بيئة محافظة — أكثر

منها فلسفية — من رجال هذا العصر ، الى أن يكتبوا كتابة موضوعية فيما نسميه الآن بعلم مقارنة الأديان ، وأعنى بذلك النوبختى والمسعودى والمسبحى والبغدادى وابن حزم والبيرونى ، كما نسمع الجنيد من رجال الصوفية يفضل العلم على المعرفة .

ولم يكن الفقهاء ورجال القانون أقل استعدادا لتطبيق هذا المبدأ من غيرهم ، ويكفى هنا أن أشير الى بعض القواعد الفقهية العامة ، التى تكاد تكون مجمعا عليها بينهم ، والتى تبين أنهم لم يكونوا جامدين أو ضيقى النظرة والأفق . فمن هـذه القواعد « تتغير الأحكام بتغير الأزمان » ويلاحظ هنا أنه كان للامام الشافعى فى بعض المسائل مذهب قديم وآخر جديد فيها ، وكلاهما صحيح ومقبول ، ولكن فى ظروف خاصة وحالات مختلفة ، كذلك نقرأ كثيرا فى كتب الحنفية « وهذا اختلاف عصر وزمان لا حجة وبرهان » ومن هذه القواعد « المشقة تجلب التيسير » و « الحاجة تنزل منزلة الضرورة » و « يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام » و « الضرورات تبيح المحظورات » و « يكتفى بظاهر الحال عند انعدام الدليل » وهكذا .

على أنه ينبغى أن نتذكر أن القرآن ، فيما عدا العبادات وقليلا من المسائل الأخرى ، انما يشرع قوانين ومبادىء عامة ، كذلك لا تشرح السنة الا مسائل محدودة وقعت أيامها ، فما هو الحكم اذن فى المسائل الكثيرة التى ينتظر أن تحدث بالتدريج وعلى مر الأيام ؟ هذه ترك الحكم فيها لعقل الانسان وحكمته ، ليفصل فيها على ضوء المصلحة ، وعلى ضوء مبادىء الاسلام العامة . وهكذا كان الشأن ، فكان كلما حدث جديد سأل العالم نفسه : ما الذى كان يفعله الرسول لو عرض له مثل هذا الحادث ؟ وكانوا جميعا يفترضون أنه كان يقبل كل حكم مناسب ما دام عادلا ، ولا يتنافى مع مبادىء العدل والمساواة التى جاء بها الاسلام ، وعلى هذا النحو لجأ الفقهاء جميعا الى الرأى والاجتهاد ، فلجأ « أبو حنيفة » مثلا الى القياس ، وهو الحكم على الجديد بالأشباه

والنظائر التى فصل فيها فى زمن الرسول ، ولجأ الى الاستحسان ، وهو الحكم بما يبدو أكثر عدلا ، ولو بدا مخالفا لما يمكن أن يستنبط من القرآن ، كما لجأ « مالك » الى « المصالح المرسلة » وهكذا .

وفى الحق أن المسلمين لم ينقصهم المفكرون والمجتهدون فى هـذا العصر ، بل بالعكس كانوا يظنونهم فى بعض الأحيان كثيرين كثرة قد تؤدى الى اضطراب فى الفكر وفى القضاء فى المجتمع ، ولهذا نشاهد أن بعض المناطق رأى تحديد قواعد عامة للقضاء ليعلم المتقاضون من أول الأمر نوع التشريع الذى سيخضعون له ،كما نرى « أبا جعفر المنصور » يطلب الى « مالك » أن يجمع كتابه « الموطأ » ويؤلفه ، ليجعله قانونا عاما يلزم به المسلمين كافة ، وعلى الرغم من أن مالكا ألف كتابه هذا ، فقد رفض أن يعطيه وصف الالزام ، مصرحا بأن القرآن والسنة وحدهما هما اللذان لهما وصف الالزام فحسب ، فلم يكن رأى واحد لازما فى نظرهم على الآخرين ، الا أن يروا وجه الحكمة فيه ، كما كانوا يعتبرون اختلاف الآراء وكثرة البحوث العقلية ، كما نعتبرها اليوم ، أمارة التقدم الفكرى والنضوج الذهنى فى المجتمع .

تلك الحركة الفكرية التى حررت عقل الانسان وأنهضته ، ظلت مزدهرة خمسة قرون كوامل ، تلتها خمسة قرون أخرى ، كانت مظهرا لانقسام سياسى عنيف بين المسلمين ، وتفرق داخلى فيما بينهم ، وكانت القرون التى تلى هاتين الحقبتين مظهرا لضعف المسلمين السياسى وتحكم غيرهم فيهم . فكيف يتأتى تقدم أو تطور مفيد لجماعة مزقت وحدتها الخلافات الداخلية والانقسامات السياسية ، وغلبت على أمرها بعد ذلك بقوى خارجية لا توائمها فى الجنس أو العرف أو الدين ؟ ذلك وحده قد يكون السبب ، غير أن الانصاف يقضى بأن نشير الى ظاهرة أخرى داخلية هى أنا نقرأ بعض الكتب التى ألفت فى هذه القرون المتأخرة ، فنراها تحرم دراسة كيت وكيت من العلوم العقلية ، وتدعو الى أفكار ظاهرها التوكل وباطنها التواكل ، فكيف جاء هذا ؟ تختلف الاجابة على هـذا

السؤال وأمثاله ، باختلاف الكاتبين ، فمنهم من يعزوها الى الفقهاء ، ومنهم من ينسبها الى الطبقات الحاكمة ، أو الى رجال الصوفية ، أو الى الانقسامات السياسية .

غير أنه يبدو لى أن واحدا من هذه العناصر لا يمكن أن يكون وحده سببا ، فقد تكون هى — مجتمعة مع بعض العناصر الأخرى — سببا فعالا فى ايجاد هذا الاتجاه الطارىء ، ومن هذه العناصر الأخرى فى نظرى أن الجماعة الاسلامية تكونت من عناصر متباينة وأجناس شتى ، وكان ممن اعتنق الاســلام جماعات تعودت على أن تضفى على ملوكها ورجال الكهنوت فيها وصف القداسة ، اعتنق هؤلاء الاسلام من غير أن يخلصوا أنفسهم الا فى الصورة من تلك الآراء المتأصلة فى نفوسهم ، فظلوا يعتبرون الحكام معصومين ، وأن لهم حقا الهيا فى الحكم ، وأنه ينبغى لهذا أن يخضع النـــاس لارادتهم وتوجيهاتهم ملغين ما لهم من ارادات شخصية . وانه لمن الهين بعد ذلك أن يوجد تواكل عام ، وأن تتطور هذه الأفكار الى جبر مطلق واستسلام عام ، وخاصة اذا ما شجع هذا الوضع ، كما كان الشأن فى كثير من الأوقات ، بالأمراء والحكام وغذى بالنفعيين من الكتاب الذين كانوا يعيشون على أعطيات هؤلاء الأمراء . هذه وأمثالها قد تكون السبب ، ولكن ليس الاسلام . فالاسلام كما رأينا لا يحرم غير الاتجاه السلبى فى الحياة ، الذى يجعل الانسان خاضعا خضوعا كليا للطبيعة وما فيها .

فالمشكلة عندى ليست مشكلة طبيعية وذاتية فى الاسلام ، انهـا طارئة عليه وغريبة عنه — ليست كيف ندخل فى بيئاته المبادىء العلمية والعقلية ونجعلها منسجمة معه ، بل كيف نعلم الطلاب والجماهير ونجعلهم يفهمون الاسلام فى وضعه الصحيح — لا على أنه منسجم كل الانسجام مع التقدم الفكرى والتطور العلمى فحسب — بل على أنه كذلك قوة تهدى الفكر وتستميله ، وتلزمه — ما دام قادرا — أن يبحث الطبيعة ويستخرج خباياها ، ويخضع ما فيها من قوى لحاجة الانسان . ليست

المشكلة كيف نفهم الاسلام من جديد ، ونجعله يتسع للجديد ، بل كيف نفهمه كما فهم فى العصر الذهبى للمسلمين ، كيف نتعمق فيه ، وكيف نكون مسلمين حقا ، ونهضم مبادئه وتعاليمه . انها مشكلة تعليمية فحسب . لأن كل ما هو حق من ناحية موضوعية ، وكل ما هو عقلى من ناحية موضوعية ، وكل ما هو محتاج اليه حقا لينهض بالانسان فهو ، كما قلت من قبل ، اسلامى ، ويجب فى دين الاسلام على القادرين أن يعملوا على تحقيقه للانسان .

مقترحات فى موضوع العلاقة بين الدين والعلم فى الإسلام

للدكتور ميلر بروز
الأستاذ بجامعة ييــل (١)

ان المعضلات التى تتضمنها محاولة ايجاد ملاءمة بين الدين والعلم تتشابه فى الاسلام والمسيحية . ومع أن الحواجز القومية قد تفصل بين بعض العلماء وبعض ، فالعلم نفسه لا يقبل تجزئة مثل هذه ، اذ أن دنيا العلم واحدة . واذا كانت دياناتنا مختلفة فالله واحد ، وحدودنا وأقسامنا لا تعنى شيئا عنده :

« رب المشرق والمغرب لا اله الا هو » .

(سور ٧٣ : ٩ ، ٢٦ : ٢٨ ، ٥٥ : ١٧ ، ٧٠ : ٤٠) .

وفى العصر الذهبى للثقافة الاسلامية ، حينما كان علماء المسلمين يضعون أسس العلم الحديث ، كان المفكرون من المسلمين والمسيحيين يبحثون معا معضلاتهم الفلسفية واللاهوتية المشتركة ، ويفيد بعضهم من بعض كثيرا من ضروب المعرفة . وكذلك الموقف الآن : فالمسلمون والمسيحيون — وهم يواجهون المعضلات التى يثيرها العلم الحديث — قد يجدون كثيرا يقوله بعضهم لبعض مما يكون ذا فائدة متبادلة . وهذه هى الوجهة التى تدفعنى على أن أقترح خطوطا عامة لفكرة أرجو — بمشيئة الله — أن تكون مفيدة .

من الواضح أن هناك حربا باردة بين العلم الطبيعى والدين . صحيح أن هناك كثيرا من العلماء الذين لا يأبهون بالدين بل ربما عادوه ، وكثيرا من أنصار الدين الذين يخافون العلم الحديث ويبرأون منه .

(1) Some Suggestion Concerning the Relations between Religion and Science in Islam by Millar Burrows.

هذا النزاع لا يمكن حله بأن نختار بين العلم والدين ، فتقبل واحدا ونرفض الآخر ، ان العلم والدين هنا ليبقيا ، ويجب أن يتعلما كيف يعيشان معا . وخير طريق لهذا أن نبحث أسباب النزاع . ان من أهم مصادر هذا أن العلم والدين كليهما يقول انه أداة لمعرفة الحقيقة ، ولكنهما يواجهان الحقيقة من طرق مختلفة ، وكل منهما ميال لعدم الثقة فى الطريق الذى يتبعه الآخر . فالدين يعطى المعرفة من طريق الوحى ، مدركة ببصيرة خاصة ، أو لقانة فطرية أو الهام ، على حين ينشد العلم المعرفة بالبحث والملاحظة ، والتعميم والتحقيق التجريبى . والعلم لا يحكم بصدق أى قضية حتى يقوم عليها البرهان ، أما الدين فيتكلم عن سلطان ويتطلب الايمـــان .

ان الطرائق العلمية والدينية لتعرّف الحقيقة ليست أصالة متعارضة ولا ينفى بعضها بعضا ، وما لم نقل بنوع من التعدد الميتافيزيقى — الذى يجعل كلا من العلم والعقيدة التوحيدية غير ذى حقيقة أو جدوى — فان الدين والعلم يعالجان حقيقة واحدة ، غير أنهما يمثلان نواحى مختلفة فهما لا يتفقان بالضرورة فى رؤية الحقيقة ، لأنهما يواجهانها من طرق مختلفة .

هذا الى أن الايمان الدينى يقوم فى بعض نواحيه على مدركات مخالفة لتلك التى تؤلف مادة العلم الطبيعى . واذا كانت التجربة تهد كليهما فانهما يختلفان فى أنواع التجربة . ان التجارب الداخلية الروحية التى تجىء من طريقها البصيرة الدينية لا يمكن قياسها أو اخضـاعها لضوابط رياضية ، أو وضعها موضع الاختبار فى معمل . ولست أقصد من هذا أن التجربة الدينية — وحتى تجربة النبوة — لا يمكن بحثها ، فانه من المستطاع أن تلاحظ وتدرس بنفس الطريقة — والى نفس الدرجة — التى يمكن بهـا ملاحظة التأثرات الذوقية والوجـدانية ودراسـتها . وقد قام الباحثون بكثير من الدراسات على سيكلوجية التصوف ، وسيكلوجية تجربة النبوة . واذا كانت بعض هذه الدراسات

عديمة القيمة لاعتمادها على معلومات ناقصة ، أو على مفترضات خاطئة فان بعضها له قيمته ، وليس هناك ما يدعو الدين الى أن يرفض البحث أو يخافه ، ما دام ذلك البحث نزيها موضوعيا قائما على منهج معقول .

غير أنه من الضرورى أن نؤكد أن البحث النفسانى لا يستطيع أن يقرر صحة التجربة الدينية كطريق لمعرفة الحقيقة ، فالعلم يستطيع أن يصف الخطوات النفسانية من التجارب الدينية ، وأن يوازن بينها وبين الأنواع الأخرى من التجربة ، ولكن وصفه ليس له تأثير على المغزى الدينى للتجربة ، ويستطيع العالم مثلا أن يشير الى أن التجارب الدينية — منظورا اليها فى ضوء الظواهر السيكلوجية — لا يمكن تمييزها من أوهام الحس ، ولكنه — كعالم — لا يستطيع أن يبنى على هذا أن كل تلك التجارب أوهام فى حين أننا نعلم أن بعضا منها أوهام ، وان الدينيين أنفسهم عرفوا منذ القدم أن هناك رؤى ونبوءات باطلة .

العلم — اذن — يستطيع أن يصف أشكال التجربة الدينية ، ولكنه لا يستطيع أن يحكم على قيمة مادتها. فالعلم يصف الخطوات السيكلوجية أما الايمان فيفسرها ، وذلك التفسير لا يمكن أن يحكم بصحته أو بطلانه من طريق الاختبار التجريبى فى المعمل .

هذا التمييز بين الحقيقة وتفسيرها لا يصدق على التجارب الداخلية الروحية فحسب ، ولكن على تفسير الاعتقاد للظواهر الطبيعية التى يدرسها العلم كذلك . ان التجارب الخاصة للنبى أو الصوفى ليست هى كل أشكال التجربة الدينية ، فالانطباعات والاعتقادات الدينية كثيراً ما تجىء من التأمل فى الطبيعة وفى الحياة الانسانية . والقرآن دائم التقريع للناس لأنهم لا يرون آثار الله فى التجارب اليومية العامة كتعاقب الليل والنهار وتجدد النبات بعد المطر ، (سورة ٤٥ : ٣ — ٤ وغيرها) ، فأى تجربة تصبح تجربة دينية حينما يرى الاعتقاد فيها معنى دينيا ، والاعتقاد الدينى يفسر التجارب كلها فى لغة المغزى والعلة الغائية ، وهما خارجان عن ميدان العلم الطبيعى .

من حق الدين — اذن — أن يصر على صدق التجارب التى يصل منها الى الحقيقة وأن يتمسك بالايمان فى تفسير معنى هذه التجارب وغيرها ، ومن واجبه أن يتبين الفرق بين نوع المعرفة التى تجىء من طريق البرهان العلمى وتلك التى تجىء من تجارب داخلية فردية ، لا يستطاع تحقيقها من طريق ذلك البرهان ، ثم بينها وبين الايمان الذى ينبنى عليه اتباع ما لا نستطيع فى بعض الأحيان أكثر من رجاء أن يكون صحيحا .

على أن للدين أن يذكر العالم بالطبيعة الافتراضية الظنية لكثير من فروض العلم ، وأن يطلب احترام التفسيرات الدينية للتجارب ، باعتبارها على الأقل فروضا ممكنة القبول .

انه ليس للدين أن يتوقع أن معتقداته ستؤخذ قضايا مسلمة ، على أساس أنها جاءت من طريق الوحى ، وأن وراءها سلطة التقاليد القديمة فهذه الاعتبارات لها قوتها عند المؤمن بالدين ، لأنها تؤيد عقيدته ، ولكنها لا تستطيع أن تقنع غير المؤمن الذى لا يعترف بسلطة التقاليد أو بحقيقة الوحى .

أما العلم فانه يرى فى روح البحث الحر جوهر الحياة ، واذا كان الدين يريد أن يضمن احترام العلماء فعليه أن يظهر استعداده لعرض قضاياه لضوء العقل ، غير محتم بسلطة الا سلطة الحقيقة نفسها ، كما تبدو لضمير كل فرد ولحكمة الحر ، وعليه أن يقول : « هذا ما نعتقده ، ونعتقد أنه الحق من الله ، وأنه ارادة الله ، ونحن لا نستطيع أن نفرض عليكم قبوله ، ولا نسألكم قبول أى شىء الا ما يحكم عقلكم بأنه صواب وحق ! » .

واذا كان المؤمنون بالدين يعتمدون على قوة الحقيقة فى ضمان قبولها ، فعليهم أن يكونوا مستعدين لقبول الحقيقة التى يكشفها العلم ويبرهن على صدقها . وهم لا يستطيعون بالضرورة أن يقبلوا كل نظريات العلماء المختلفين ، أو يعتبروا نتائج نهائية ما يراه العلماء أنفسهم نتائج

جزئية أو تمهيدية ، ولا ينبغى لهم أن يبادروا بالعدول عن معتقدات يبدو أن لا سند لها من العلم ، وانما يجب عليهم أن يقبلوا النتائج التى انعقد عليها اجماع العلماء المعترف لهم بالسبق والمقدرة فى ميدان العلوم الطبيعية ، وأن يلائموا بين معتقداتهم وتلك النتائج .

ان هذا يتطلب الأمانة والشجاعة معا ، فعلى الرغم من أن الدين والعلم — كطريقين مختلفين لمعرفة الحقيقة — ليس بينهما تعارض ضرورى هناك معتقدات تقليدية تناقضها كشوف العلم ، وهذه المفارقات على بعض نواحى العقيدة مسئولة عن كثير من النزاع بين العلم والدين .

ماذا يجب أن يكون موقفنا — اذن — حين يبرهن العلم نقيض شىء نعتقد أنه موحى به من السماء ؟ ان أول ما يجب علينا عمله هو أن نعيد اختبار المعتقدات التى ننسبها للوحى ، لنرى أمن الممكن أن تفهم فى طريقة تتفق والحقيقة التى كشفها العلم . ولأضرب مثلا : من الذائع المشهور أن النتائج التى وصل اليها العلم الحديث عن أصول العالم تخالف كل المخالفة ما هو مقرر فى الكتاب المقدس وفى القرآن من أن الله خالق العالم فى ستة أيام (سور ١١ : ٧ ، ٢٥ : ٥٩ ، ٤١ : ٩ — ١٢ ، ٥٧ : ٤) . صحيح أن القرآن يقرر كما يقرر الكتاب المقدس أن يوما عند الله كألف سنة مما يعد الانسان (سور ٢٢ : ٤٧ ، ٥ : ٣٢) ولكن هذا لا يحل المعضلة ، فان فترة الزمان المتطاولة التى مر بها الكون فى وجوده لا يمكن أن تضغط فى ستة آلاف أو ستة ملايين سنة . والانسان نفسه لم يخلقه الله دفعة واحدة منفصلا عن خلق الحيوان ، ولكنه جاء نتيجة لتطور طويل من الأشكال الدنيا للحياة . فكيف — اذن — نتغلب على هذا الاشكال ؟ نحن لا نستطيع أن نرفض كشوف العلم الواضحة المؤيدة بالبراهين ، فهل نرفض ما جاء به الوحى وهو الطريق الدينى للمعرفة ؟ ان الاجابة على هذا تتطلب اعادة البحث فى طبيعة الوحى ، فكما ميزنا بين الشكل السيكلوجى والمادة الدينية من التجربة الدينية ، كذلك يجب أن نميز بين الشكل التصورى والمحتوى الدينى

للوحى ، فالوحى ليس وحيا ما لم يؤد معنى ، ولكى يؤدى معنى يجب أن يتنزل فى قوالب تعنى شيئا لسامعيها أو قارئيها . ومن هنـا كرر القرآن القول بأنه نزل بلغة الأقوام الذين أوحى اليهم : « وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا » (سور ٢٠ : ١١٣ ، ٣٩ : ٢٨ ، ٤١ : ٣ ، ٤٣ : ٢ — ٣ ، ٤٤ : ٥٨) ، وأنه منزل بلسان عربى مبين (سورة ٢٦ : ١٩٥) . ولا ينبغى أن تكون الرسالة بلغة مفهومة فحسب ، بل أن تكون فى اطـار من الأفكار المألوفة القابلة للفهم ، وأن تكون مناسبة لمقدرات سامعيها ، والا فلا معنى ، واذن فلا وحى .

ومن هنا نرى أن الشكل الذى يأخذه أى وحى تقرره الآراء العامة السائدة عن العالم فى الوقت والمكان اللذين ينزل فيهما . وهذه لا يمكن أبدا أن تكون كافية أو دقيقة ولهذا يجب دائما أن تصحح بعد . غير أنها فى وقت الوحى تقوم بمهمتها فى أداء حقيقة دينية هامة ، هى الحقيقة التى تستطيع فهمها عقول من نزلت فيهم الرسالة . فلو أن الحقيقة التى نزل بها وحى القرآن أو الكتاب المقدس جاءت فى قالب من تصورات العلم الحديث عن الكون ، ما كان لها معنى عند القوم الذين أرسلت اليهم ، بل لم يكن من الممكن اطلاقا أن يعبر عنها بلغتهم اذ ذاك ، هذا الى أنها كانت ستحتاج بالضرورة تعديلا فيما بعد لأن تصوراتنا الحالية ليست كاملة ولا نهائية .

فالفكرة التى تقول ان العالم خلق فى ستة أيام ترجع الى ما أسميه تشكل الوحى أو اطاره ، وهو الرأى الذى كان سائدا عن العالم فى العصر السابق للعلم والذى أنزل الوحى فى قوالبه . ففى الفصل الأول من الكتاب المقدس ، حيث تظهر هذه الفكرة أولا ، يبدو من الواضح انها مرتبطة بالأسبوع ذى السبعة الأيام ونظام السبت اليهـودى . فالجوهر الدينى الحقيقى للوحى ليس فى أن العالم خلق فى أسبوع ، بل فى أن الله خلق العالم ، فالعالم ليس نتيجة مصادفة أو قوى مختلطة عمياء ، انه من صنع الله . والعلم الحديث يعطى اطارا جديدا أوسـع

لهذه العقيدة ، فكلما اتسعت معارفنا عن الكون وعمقت ، بدا لنا عمل الله فى الخلق أروع وأبدع صنعا . والخلاصة أن الشكل السابق لعصر العلم والذى نزل به الوحى — وليس الجوهر الدينى نفسه — هو الذى يتعارض والعلم الحديث .

هناك معضلات أخرى تواجهها العقيدة الدينية فى العالم الحديث يمكن أن تبحث من وجهة النظر هذه لو اتسع الوقت . فمن هـذه مسائل المعجزات والصلاة وعلاقتهما بالتصريف المنظم للكون . وهناك وراء هذا كله المعضلة الأساسية فى الاعتقاد بوجود الله فى وجه الرأى العلمى عن الكون . فكيف يمكن تحديد العلاقة بين سلطان ارادة الله وبين القوى غير الشخصية والقوانين الثابتة للطبيعة ؟ ان هذا سؤال لا تمكن الاجابة عليه فى بضع جمل ، ففكرة القانون الطبيعى ، وفكرة السبب والنتيجة ، محل نقد جوهرى فى الوقت الحاضر ، ونفور كثير من العلماء من الكلام عن السببية اطلاقا يذكرنا بما كان من متكلمى الأشعريين من انكار القوانين الطبيعية والأسباب الثانوية . والظاهر أن العمل المنظم المعقد لقوى الكون الواسع كما يراه « اينشتين » لم يوجد ممثلا فى حركات جزئيات الذرة . وقد أعلنت فى الربيع والصيف المـاضى كشوف مثيرة ، غـير أنه لم يحن الوقت بعد للاهوتيين لكى يتخذوا لهم موقفا مبنيا على واحـدة أو أخرى من نظريات الطبيعة الرياضـية .

على أنه من المهم أن تتذكر أنه — بصرف النظـر عن الضوابط والمعادلات — لا تزال الشمس تشرق وتغرب فى نظام ، والماء لا يرتفع الى أعلى التل حينا ولا يجرى منحدرا حينا آخر الا وفقا لنظام مطرد . فالطريقة التى تعمل بها الطبيعة تسير على نظام يمكن الاعتماد عليه ، وبغير هذا لم يكن العلم ليوجد . وقد يخبرنا علماء الطبيعة أنه لا يوجد فى الكون وراء الاحتمال الاحصائى اطراد يمكن التنبؤ به ، وان الذرة نفسها شىء افتراضى أو تأليف عقلى ، ولكنهم على أساس هذه التأليفات

العقلية ينجحون فى صنع قنابل تمحو آلاف الحيوات الانسانية فى لمح البصر ، وهذا ليس مجرد تأليف عقلى . ولاينشتين ملاحظة مشهورة أوردها فى معرض الكلام عن قاعدة عدم التأكد ، قال : « لا أستطيع أن أعتقد أن الله يتصرف فى الكون تصرف اللاعب بالنرد » ، ولعل أينشتين لا يدرى أنه فى ملاحظته يكاد يقتبس الآية القرآنية : « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين » (سور ٢١ : ١٦ ، ٤٤ : ٣٨) .

نحن قد لانستطيع أن نقرر نتائج مضبوطة ، بل قد لانستطيع أن نضع السؤال محددا ، ولكن سيظل علينا أن نبحث معضلة السلطان الآلهى فى علاقته بما لابد أن نسميه قوانين الطبيعة . ويبدو لى أن حل هذه المعضلة يمكن تلمسه فى تصور عرفه المتكلمون من قبل . فمن غير أن نتقيد بفكرة رفض الأسباب الثانوية ، نستطيع أن نرى الحقيقة الجوهرية فى الفكرة التى تقول ان ما نلاحظه من التوافق الدائم فى عمليات الطبيعة يعكس عادة الله أو طرائقه المطردة فى تأثير قدرته العليا . فالبحث — اذن — فى هل هناك معجزة ، أو استجابة مباشرة للصلاة والدعاء ، هو بحث فى : هل هناك أمر خارق للعادة ، وهل يستثنى الله من مألوف طرائقه فى العمل ! وهذا ليس بحثا فى : هل يخضع الله لقوانين وراء قوته وارادته .

وهناك موضوع آخر مهم تفترق فيه الأفكار الدينية والعلمية ، وهو الاعتقاد فى حياة آخرة : فالبعث والحساب والثواب والعقاب للمؤمنين والكافرين تأخذ أهمية ظاهرة فى القرآن . وهذا الموضوع بالضرورة خارج عن نطاق العلم الطبيعى الذى يقصر نفسه على بحث الظواهر الكونية الملاحظة أو القابلة للملاحظة . على أن العلم — من الناحية الأخرى — يمس هذا الموضوع من جهتين : من جهة أنه لم يكشف فى الوجود أى شىء يؤيد الاعتقاد فى الحياة الشخصية بعد موت الجسم ، ومن جهة أن فى الكثير مما كشفه عن طبيعة الشخصية وعن العلاقة بين

العقل والجسم ما يثير أسئلة خطيرة تتعلق بامكان الحياة المستقبلة ، ولا أحد يعرف الاجابة عن هذه الأسئلة .

ان الاسلام لا يقرر — بالضرورة — أن الروح بطبيعتها خالدة ، ولكنه يقول : ان الله يحيي الموتى بعمل معجز ، بخلق جديد » ولا يستطيع العلم أن يقول فى هذا شيئا . فالشيء الذى لم يقع ، والذى يكون وقوعه انقطاعا تاما لسلسلة الخطوات الطبيعية ، لا يمكن أن يخضع لأى ضرب من ضروب التحقيق العلمى . والمسألة - اذن - لا تزال كما كانت دائما فى الماضى مسألة اعتقاد .

ان موضوع الحياة المستقبلة يثير مصدرا آخر من مصادر الاحتكاك بين العلم والدين . وهذا المصدر ذاته قد يهدى الى الطريق الذى يؤدى الى التوفيق والى اقامة التعاون المثمر بينهما . لقد كان بحثنا الى الآن قائما على أساس أن العلم والدين طريقان مختلفان لمعرفة الحقيقة . غير أن الدين لا يعنى بمعرفة الحقيقة فحسب ولكن بالعمل أيضا وبأهدافه النهائية فمنذ سنوات مضت هنا فى پرنستون - سمعت الأستاذ « البرت أينشتين » يقول ما مؤداه : « العلم يخبرنا بما هو كائن ، ولكن الوحى وحده هو الذى يخبرنا بما ينبغى أن يكون » . وعلى الرغم من أن هذه التفرقة - ككل تفرقة أخرى بحثناها - ينبغى ألا يبالغ فيها ، فانها حقيقية ومهمة . فالعلم يصف والدين يأمر ، وقد يستطيع العلم أن يخبرنا ما هو الانسان ، وكيف أصبح على ما هو عليه . ولكن الدين يخبرنا لِمَ يعيش الانسان والى أى غاية يجب أن توجه حياته . وهذا فى الواقع جوهر الدين فى الاسلام والمسيحية على السواء . فالدين ليس مجرد ايمان ، ولكنه تسليم واعتراف بسلطان الله علينا ، وخضوعنا لارادته . واخلاصنا الطائع الفعال لمشيئته وسلطانه الحكيمين .

غير أن العلم أيضا يقود للعمل : فهو حين يخبرنا عن ماهية الطبيعة يرينا كيف نخضعها لتصريفنا ، لنستخدمها فى أغراضنا العملية ، وهذه قد تكون خيرا وقد تكون شرا . فالعلم يمكن أن يستخدم - وهو يستخدم

فعلا — لنهايات بعضها حسن وبعضها قبيح . وهنا يبدو امكان اتفاق العلم والدين فى شركة تؤدى الى خير كثير . فلو أن القوة التى يعطينا اياها العلم تستعمل فى الأغراض التى يحددها الدين لأدى ذلك الى عمل الدين والعلم معا لسعادة الانسان وفى خدمة الله .

ولكن هل يستطيع العلم حقيقة أن يخدم أغراض الدين ؟ صحيح أن العلم قد قام بنصيب كبير فى اسعاد الانسان ، ويظهر هذا أكثر ما يظهر فى ذلك العلم الذى خدمه علماء الاسلام خدمة ظاهرة ، وهو علم الطب ، وكذلك تقدم العلم الحديث بخطوات واسعة فى ميادين أخرى مهمة كانتاج الطعام . وأخص ما يتجلى فيه التطور فى السنين الأخيرة هو ميدان النقل والمواصلات . واذا كانت هذه قد زادت فرص الخلاف والنزاع بين الناس ، فانها كذلك زادت فرص التفاهم والتعاون لخير الجميع . فلولا الطيارة — مثلا — لكان من الصعب أن يجتمع مؤتمرنا الحاضر !

وقد كان الدين نفسه سريعا فى استخدام المخترعات العلمية الحديثة، وانه لمن الطريف أن نلاحظ فى أمريكا أن من أوائل الجماعات الدينية التى بادرت الى استعمال المبتكرات الحديثة كالطائرة والسينما والراديو كانت الجماعات المفرطة فى محافظتها ، أو من نسميهم الأصوليين ، الذين يرفضون فى تعاليمهم الأفكار العلمية كفكرة التطور .

انه ليس هناك شىء لا دينى فى تزايد سيطرة الانسان على القوى الطبيعية ، وهناك آية فى القرآن يمكن أن يستنتج منها أن المجموعة الشمسية خلقت لكى يدرس الانسان علم الفلك ويستخدمه فى حياته : « هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب » (سورة ١٠ : ٥) . وكثيرا ما يشير القرآن الى اخضاع الطبيعة للانسان باعتباره أحد الآيات التى تبعث على الشكر والايمان : « وجعل لكم من الفلك والأنعام ما تركبون لتستووا على

ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم اذا استويتم عليه وتقولوا سبحان الذى سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين » (سورة ٤٣ : ١٢ — ١٣) . ويذكر القرآن — لا تسخير الحيوان واستخدامه فحسب — ولكن يذكر السفن أيضا هناك وفى مواطن أخرى : « هو الذى يسيّركم فى البر والبحر » (سور ١٠ : ٢٢ ؛ ١٦ : ٥ — ١٦ ؛ ٨٠ : ٨١ ؛ ٤٥ : ١٢ — ١٣) ومن المؤكد أنه لو نزلت هذه الآية اليوم لأضيف لها « والهواء » .

فاذا كان الجمل والسفينة من نعم الله العظيمة ، أفلا يصدق هــذا أكثر على سكة الحديد والسيارة والطائرة !

غير أن هناك معضلة حقيقية ، فالتقدم الذى يسره لنا العلم باستخدام قوى الطبيعة ترتب عليه من غير شك تناقض شعورنا بالاعتماد على الله فان سيطرتنا على قوى الطبيعة واستخدامها فى أغراضنا تطرد فى زيادتها حتى ليصبح من السهل أن نعتاد الظن بأننا بالضغط على الزر المناسب أو بتحريك المحرك الصحيح — نستطيع أن نعمل كل شىء . وسواء آمنا عن وعى بالفلسفة الميكانيكية ، أم لم نؤمن فاننا مدفوعون بظروف الحياة الحديثة الى اتخاذ موقف ميكانيكى نحو العالم ، فكما كان أسلافنا يؤمنون بالسحر فى العصور الأولى ، كذلك نحن الآن نفترض أن كل ما نحتاجه — لننجز أى شىء نرغبه — هو ضابط رياضى صحيح أو خطة عملية صالحة . والنتائج التى نحصل عليها فعلا على أساس هذا الافتراض لها جاذبية تصرف انتباهنا عن عالم الروح بما فيه من موجودات لا ترى ولا تحس ؛ وتجعل حياتنا أكثر راحة وطرافة ، وبذلك نفقد اهتمامنا بالأمور الروحية . وليس العلم مسئولا عن هذا ، فمعظم الناس كانوا ولا يزالون دنيويين فى منازعهم ، الا أن النتائج المادية للعلم الحديث ؛ بما أضفت من جاذبية على هذه الدنيا ، زادت فى صــعوبة توجيه الفكر الانسانى الى المسائل الروحية ..

ان معضلة الانتفاع بمزايا العلم ، من غير تضحية القيم الروحية للدين ؛ ليست معضلة جديدة على الاسلام . فقد ثارت أول ما ثارت

عندما واجهت العقيدة الاسلامية علم الاغريق وفلسفتهم . غير أنها بعثت فى شكل جديد ، عندما احتك الاسلام بالعلم الحديث كجزء مما نسميه المدنية الغربية . فبعد أن حفظت الثقافة الاسلامية شعلة الفكر متقدة — فى المرحلة التى كانت فيها أوربا فى ظلام البربرية — أصابتها كما نعلم محن تركتها مدة قرون فى حالة من الركود ، حتى اذا استيقظت وجدت نفسها قد تخلفت فى شئون الحياة المادية ، وأن مدنية الغرب الناشئة قد أدركتها وسبقتها . فالعلاقة بين الدين والعلم ليست بالنسبة للاسلام معضلة ذهنية فحسب ، ولكنها وثيقة الاتصال بذلك التفاعل المتشابك من التأثير المتبادل بين الاسلام والثقافة الغربية ، بما فيها من عوامل اقتصادية واجتماعية وسياسية وعقلية ، فلها — اذن — نواح عملية ووجدانية مهمة .

ان استخدام الأساليب والوسائل العلمية الجديدة فى الانتاج والنقل والمواصلات جاء نتيجة لحاجات الدفاع العسكرى . ولكن القوة الحربية تتطلب اقتصادا قوميا متينا ، وهذا يستلزم التصنيع . هذا الى أن الاتصالات التجارية والثقافية جلبت منتجات أخرى من صنع الغرب . وكل هذا يساعد على التقدم الاجتماعى والاقتصادى ، ولكنه يثير معضلة المحافظة على الثقافة الاسلامية من أن تسيطر عليها الأفكار وطرائق الحياة الغربية . فمن طريق هذا الاتصال بأساليب الفكر والحياة الجديدة المجلوبة من الغرب يجد الاسلام قِيَمه الثقافية والدينية الأثيرة لديه مهددة .

ولكن اذا كانت هذه المعضلة تثور بهذا الشكل أمام الاسلام ، فانها ليست خاصة به ، ولكنها معضلة عامة ، فالقيم الروحية لكل ثقافة ودين تجد نفسها الآن مهددة بالمادية والدنيوية[1]. وأبرز تعبير عن الفلسفة المادية الدنيوية على نطاق واسع هو بالطبع المادية الجدلية

(١) Materialism and Secularism.

للشيوعية [1] . غير أن هذه ما كانت تستطيع جذب كثير من الناس اذا لم تكن أفكارهم واتجاهاتهم قد أصبحت دنيوية ومادية .

وليس هذا كل شيء ، فان أعظم نتائج العلم يمكن أن تستخدم فى أغراض هدمية أو بنائية . وربما كان هذا هو المقصود بما ورد فى القرآن خاصا باستخدام الحديد : « وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس » (سورة ٥٧ : ٢٥) . وأظهر مثال من هذا الآن — بالضرورة — هو استخدام النشاط الذرى — الذى نشطت بحوثه — لضرورة حربية ، ثم استخدم فى غرض حربى فنتج عنه أفظع تدمير جلبه الانسان على أخيه الانسان .

ان الاحتمالات المفزعة لهذا الكشف وما ترتب عنه قد جعل العلماء أنفسهم يحسون بنوع جديد من المسئولية الأخلاقية ، فقد أدركوا أن القوى الهائلة التى أطلقوها — اذا لم تضبط — فقد تدمر المدنية نفسها.

هذا الاحتمال المخيف قد زاد فى الصدمة المروعة التى أصابت الناس من جراء حربين عالميتين ، فى حين كانوا يظنون أنهم قادمون على عهد جديد من السلام والرخاء والأخوة العامة . هذه الكوارث المفظعة قد طاحت بالآمال فى تقدم غير محدود ، وهى آمال انبعثت من توسع لا مسوّغ له فى فكرة التطور ، وثقة لا أساس لها فى المدنية المادية ، وفى استغنائها بنفسها . لقد كانت النتيجة انتشار حالة من اليأس فى النفوس واذا صدق هذا بصفة خاصة على الغرب ، فانه ترك أثره كذلك فى العالم الاسلامى . فمنذ أيام سمعت شخصا وصل حديثا من الشرق الأوسط يقول : « ان شباب جيلنا فى العالم العربى شباب مادى مخذّل لقد فقدوا كل شعور بأنهم يستطيعون أن يعملوا أى شيء لأنفسهم » ! ان هذا الشخص نفسه دليل على أن هناك استثناء من هذا التعميم ، ولكنه تعميم قائم على ملاحظة واسعة .

(١) Dialectical Materialism.

ماذا يستطيع أن يتغلب على هذه الحالة من اليأس ؟ هل هناك شيء غير الدين ؟ ماذا يمكن أن يلهم ويوجه الاستعمال الصحيح لما وضعه العلم تحت تصرفنا من أجهزة وآلات رائعة ؟ لا شيء الا التسليم لارادة الله ، لا خضوعا بليدا متخاذلا لكل ما يحدث ، ولكن تسليما ايجابيا فعالا لما تصرفه ارادة الله للانسان . فنحن — اذن — فى حاجة الى الدين ، ليهب لنا الشجاعة والهداية اللازمتين للحيلولة دون الكارثة الكبرى التى تهدد الجنس الانسانى ، ولضمان التقدم الصحيح .

غير أن الدين — بدلا من أن يعين على التقدم العلمى والاجتماعى — تسبب فى كثير من الأحيان فى اعاقته . وبعض أسباب هذا يمكن أن تلمس فيما ذكرته من حقائق ، فقد كان من آثار العواقب العملية التى جلبها العلم التطبيقى أن شعر كثير من الناس بحنين مرّ لبساطة الحياة التى كانت سائدة فى العصور السالفة ، وهذا الاحساس يقوى فى آسيا شعور الكراهة للعلم ، باعتباره وجها من تأثير الغرب . وحتى مفكر بعيد النظر الى الأمام — كالشيخ محمد عبده — شعر أن العلم الأوربى نافع للمدنية الأوربية فقط ، وليس للاسلام حاجة فيه . ولكنا لا نستطيع أن نحول ساعة التاريخ الى الوراء ، ومن الأمثلة على عدم جدوى هذا محاولة « المهاتما غاندى » احياء استعمال عجلة الغزل فى الهند ؛ ومن واجب أهل آسيا وبقية سكان العالم — على الأقل للدفاع عن أنفسهم — أن يستخدموا كل ما يقدمه العلم اليهم .

ان مقاومة التقدم الاجتماعى والثقافى باسم الدين لا يمكن دائما أن ينسب الى الحرص المحمود على القيم الروحية ، وفى كثير من الأحيان لا يكون الخطأ خطأ الدين ، ولكن خطأ المثلين الرسميين للدين . فقد تقف المنظمات والزعماء الدينيون فى طريق التقدم — بسبب جهالتهم وخوفهم الذى لا مسوّغ له فى بعض الأحيان ، أو بسبب بواعث أنانية لا قيمة لها فى أحيان أخرى . بل لقد حدث أن اشتركوا فى ألوان من الكفاح السياسى فى جانب الرجعية والجمود ، وليس العلاج فى مثل

هذه الحالات نبذ الدين . ولكن على الدين نفسه أن ينبذ هؤلاء الممثلين غير الجديرين بالاعتبار . وأن يتبع زعماء أكثر استنارة .

ان الدين يجب أن يظل ثابتا فى اصراره على اخضاع العالم الطبيعى والمادى للعالم الروحى . وعلى اخضاع الزمنى للأبدى . ويجب ألا يسلم قيد أنملة للدنيوى والمادى . غير أنه ينبغى له أن يعلم أن أهدافه تشمل توفير المعيشة الطبيعية والاجتماعية الحسنة للناس فى هذه الحياة ، والا يدع الحركات السياسية والدنيوية تحتكر الجهاد ضد الفقر والمرض والجهل . بل يقوم هو بهذا الجهاد ويقوده . فليست العناية بالحياة الأخرة تستلزم عدم اكتراث بالحاجات الانسانية فى هذه الحياة واذا كانت هنالك حياة وراء هذه تصحح فيها أخطاء الحياة الدنيا ، فان الذين سينعمون فيها هم أولئك الذين وهبوا أنفسهم فى هذه الحياة لارادة الله . ان خدمة الانسان جزء أساسى من خدمة الله وهى أضمن طريق لرضوان الله فى الدنيا والأخرة .

انى لأعلم أن هنالك مسائل مهمة لم تبحث ، بل لم تذكر فى هذا البحث . غير أن ما ذكر قد يكفى لينبه الى أن الدين والعلم يستطيعان لا أن يعيشا معا فى سلام فحسب ولكن أن يتعاونا كذلك بما يحقق النفع لكل منهما ، فحين يضفى العلم على الدين بصيرة وبراءة من الشوائب وحين يقود الدين العلم ويوجهه فى تطبيقه ، تصل الحياة الانسانية الى ما ينبغى لها . وما هو فى طاقتها . وتنفذ مشيئة الله فى الأرض .

مذهب الإسلام فى الإنسان
وأثر هذا المذهب فى السياسة الاجتماعية والنظرية السياسية

الأستاذ هارولد ب. سمث(1)

ان الموقف العالمى الحاضر ، الذى يتميز أول ما يتميز بتصادم عنيف بين المذاهب الفكرية المتنافسة ، ليجبر المفكرين على أن يعيدوا تقرير آرائهم فى الاعتقاد ، وفى فلسفات الحياة ، وهذا يصدق ، بوجه خاص على جملة الآراء المتعلقة بفهم الانسان لنفسه ، ولعلاقته بمجموع بيئته .

فمنذ قرون ونحن نرى فى العالم الغربى مثلا ، جهدا بالغ الأثر يبذله الفلاسفة ، وعلماء الاجتماع ، والسياسة ، والآلهيات ، لاعادة النظر فى تقرير تصورهم عن الانسان ومصيره ، أو لتقويم هـذا التصور من جديد . وهذا الاتجاه يدل عليه طائفة من عناوين الكتب مثل كتاب ستاس (Stace) «مصير الانسان الغربى» وكتاب دونوى (Du Nouy) «المصير الانسانى » ، وكتاب برديف (Berdyaev) « مصير الانسان » ، وكتاب رينهولد نيبوهر (Reinhold Niebuhr)« طبيعة الانسان ومصيره » هذا الاهتمام بالانسان ، وبطبيعته ، وبمصيره قد أثاره شعور المفكرين بأن الوصول الى ادراك أوضح لماهية الانسان أمر على أعظم درجة من الأهمية فى أيامنا هذه ، التى تشهد اضطرابا خطيرا فى السياسة والأخلاق ، فان الناس هم المادة الأولية لأى نظام سياسى ، وهم وحدات كل نشاط سياسى ، بل هم قطع اللعب فى المناورات السياسية . ومن ثم كانت معرفتنا بعقيدتنا عن الانسان ، وحقيقته ، وما يمكن أن يكون عليه ، مسألة ذات أهمية بالغة بالنسبة لنا ، عندما نأخذ مواقفنا فى المعسكرات السياسية المختلفة .

(1) "The Muslim Doctrine of Its Bearing on Social Policy and Political Theory" by Harold B. Smith.

أما فى العالم الاسلامى ، فقد حدثت فى السنوات المائة الماضية محاولات ذات بال فى سبيل اعادة تقرير ما يسلم به الاسلام من آراء أساسية فى الكلام وفى الفلسفة . غير أن هذه المحاولات اتجهت فى الغالب اتجاهات عامة ، ولم يكن بها الا اشارات عارضة الى هذا الموضوع الأهم ، هـذا اذا استثنينا بعض المحاولات الخاصة : كمحاولة الشاعر التركى ، عالم الاجتماع ، الفيلسوف ، « ضيا كوك آلب » ، وكمحاولة الشاعر الفيلسوف الهندى المسلم « محمد اقبال » . فقد حاول هذان أن يكونا نظرية فى الانسان ، من حيث علاقته بمجموع بيئته — بالله ، وبالمجتمع ، وبالجماعة الانسانية عامة — على أساس من التقاليد الدينية والثقافية التى تقوم عليها الحضارة الاسلامية والمجتمع الاسلامى . ولكن الأمر لا يزال يستدعى جهودا أخرى كثيرة .

ان العالم الاسلامى فى الوقت الحاضر يواجهه ، ويؤثر فيه ، نظامان عريضان من التفكير السياسى ، مؤسسان على نظريات كاملة فى الانسان الا أنها متعارضة . ولذا كان من الضرورى أن يحلل مفكرو الاسلام تصوراتهم الأساسية الخاصة بهذه المسألة الجوهرية ، حتى لا تخدعهم الدعاية الماهرة لهذا الفريق أو ذاك ، فيستسلموا ، من أجل غايات نفعية ، لطرائق من التفكير ، ومن التنظيم السياسى ، أجنبية عن تقاليدهم المقدسة لديهم .

والعالم الاسلامى لا يتعرض لتيارات متحاربة تأتيه من خارجه فحسب فان فى داخله فى الوقت الحاضر شيعا وطوائف تنادى بآراء ومناهج مختلفة . وهذا من شأنه أن يضاعف من صعوبة أية محاولة تبذل ، لكى يحدد العالم الاسلامى موقفه من هذا الموضوع ذى الأهمية القصوى فى أيامنا هذه ، أو لكى يوحد رأيه فيه . هذه النظريات المختلفة يجب أن تدرس ، ليرى ان كان ثمة سبيل الى التأليف بينها ، حتى يبدو العالم الاسلامى جبهة متحدة .

ان وجهتى فى هذا المقال هو أن أستعرض بعض الاتجاهات الحديثة وأن أقترح طرقا لدراسة النظرية الاسلامية المهمة فى الانسان ، وأن أكشف فى الاسلام نفسه عن مصادر لفلسفة سياسية أصيلة بالنسبة للعالم الاسلامى ، وليست منقولة نقلا أعمى عن نظم شرقية أو غربية ، قد تكون غريبة عن نظرته الأساسية . ولا شك فى أن القيام بهذه الدراسة على وجهها الكامل أمر متروك للعلماء المسلمين أنفسهم . وانه ليكون من باب الادعاء أن أحاول أنا أو أى عالم آخر غير مسلم تجاوز هذا القدر من اقتراح طرق للدراسة .

ولما كان المصدر الأول لأوضاع الثقافة الاسلامية هو القرآن ، فانه من الأوفق أن ندرس ما فى هذا النص المقدس من أقوال صريحة ، وآراء ضمنية ، تتعلق بطبيعة الانسان وأصله . كما أن استعراض العرف السائد فى الجماعة الاسلامية الأولى قد يعمق من ادراكنا لعبقرية الأخلاق الاسلامية ، وللتقاليد التى استمدت منها تلك الأخلاق . أما ما أوجدته بعد ذلك من أقوال الشعراء والفلاسفة والفقهاء من المسلمين ، فمن شأنه أن يضيف الى الصورة الكلية ويزيدها وضوحا . اذا نظرنا فى القرآن وجدنا نصوصا صريحة تقرر أن الانسان مدين بوجوده لله . فهو مخلوق من مادة سواها الله ، كما يسوى الخزاف الطين . وهو مخلوق حى ، لأنه مخلوق من الدم . والدم ، كما هو الشأن فى كل التفكير السامى ، يمثل مبدأ الحياة ، وهو تلقائى ومسير لنفسه الى درجة ما . وقد ميز الانسان من سائر الأشكال الحية بأن الله ينفخ فيه من روحه . ولما كان الانسان مخلوقا ، ومخلوقا من تراب أو من طين ، فلا يمكن أن يظن أنه مساو لله فى أى وجه من الوجوه ، كما لا يستطيع هو نفسه أن يجرؤ على مناهضة السلطان الآلهى . والانسان — باعتبار ما — من الأرض ، فهو أرضى ومخلوق غير مستقل . الا أن روح الله التى نفخت فيه تفصله عن سائر المخلوقات غير المستقلة ، وتفضله عليهم ، وتهب له علاقة فريدة بخالقه . انه كائن قادر على السلوك العقلى ، والحكم على الأشياء ، والتقرير

الارادى ، والاختبار الأخلاقى . والقرآن يدعم هذه الحقيقة الروحية بتقريره أن الله قد خلق الانسان ليكون وكيله أو خليفته فى الأرض . وقد أقيم الانسان على الأرض ليسيطر على سائر المخلوقات التى جعلت خاضعة لارادته .

ان من المسائل التى اشتد فيها الخلاف فى التفكير الاسلامى مسألة الحرية الانسانية ازاء القانون الآلهى ، أو القضاء والقدر . وليس هذا مجال البحث فى هذا الموضوع . ولكن يكفى أن نقول ان فى القرآن آيات صريحة تؤيد كلا الأمرين . فهناك آيات كثيرة تقرر صراحة أو ضمنا مبدأ الجبرية المطلقة . وأنا أرى أن استعراض الآيات المختلفة يتكشف عن الملاحظة التالية ، وهى أنه حيث يكون الاهتمام موجها الى الله فان سلطانه المطلق الكامل يكون موضع تأكيد . وفى هذا السياق تعتبر أعمال البشر ، خيرها وشرها على السواء ، مسببة عن الارادة الآلهية مباشرة ، اذ أنه لا يحدث شىء ما لم يرده الله أو يأذن به . وان مشيئة الله الأزلية الأبدية لتنفذ حتى فى مسائل الاعتقاد وعدمه ، فيهدى قوم الى الايمان ، ويوجّه آخرون الى الضلال . وان ارادة الله هى العليا ، فهو يهدى من يشاء الى الصراط المستقيم ، ويصرف من يشاء الى سبيل الكفر والضلال . هذا حين يكون الاهتمام موجها الى الله ، فأما حين يحول الاهتمام الى الانسان فان التأكيد ينصبّ على أن الانسان قد وهب له الله الحرية والمسئولية الأخلاقية . فكل انسان ذات أخلاقية حرة ، وهو مسئول أمام الله عن أفكاره وأحكامه وأعماله . وهذا هو الذى يجعله فردا ذا مشابه من الله الذى هو الموجود الأسمى . والله يرشد الانسان عن طريق الوحى الى مبادىء أخلاقية عامة منبعثة عن ارادته الأبدية المقدسة . الا أن فى الانسان قوة كامنة ، اذ أن فى استطاعته أن يتقبل هدى الله أو يتحول عنه . وفى السورة الثالثة والثلاثين آية هامة (رقم ٧٢) [١] لا يتحقق معناها الا على أساس التسليم بالحرية

(١) « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولا » .

الانسانية . فقد عرض الله على جميع مخلوقاته مسئولية المحافظة على الايمان ، وادارة العالم باسم الله ، فقبل الانسان أن يحمل هذا العبء ، على حين رفضته سائر المخلوقات خوفا واشفاقا . ومع أن الانسان لم يرع ذلك الايمان ، ولم يُدر العالم ادارة ذات قيمة ، وسلك مسلك الظلم والجهل ، فان فى هذا سر عظمته وخطيئته جميعا . فلو لم يكن الانسان حرا ما ارتكب الخطيئة ، ولو لم يكن حرا ما ساغ أن يحمل الأمـــانة .

ولقد أصبح هذان الوجهان للنظرية الاسلامية موضع خلاف شديد عندما بدىء فى تقرير العقائد تقريرا منهجيا : فذهب الأشعرى السنى مثلا الى استبعاد كل العلل الثانوية . وهذا المذهب — فى محاولته اثبات أن القدرة الالهية مطلقة — رأى فى الأحوال والأفعال الانسانية جميعها خيرها وشرها ، تعبيرات مباشرة عن ارادة الله . غير أن التفكير الحديث كله يسير فى الاتجاه المضاد لهذا . « فمحمد عبده » و « ومحمد اقبال » يؤكدان استقلال الارادة الانسانية . ولكن من الحق أن الحكم الأخلاقى الأخير لله ، فحرية الانسان تستتبع أن يكون الانسان مسئولا أمام الله والسلطان الالهى المطلق يظهر نفسه فى التاريخ ، أو فيما تتكشف عنه أحــــداثه .

ان التاريخ الانسانى متحرك (دينمى) . وهو — من أحد وجوهه — مجموع اختيارات البشر . انه نتيجة استعمال الانسان ارادته المستقلة بالاضافة الى حكم الله على هذه الأحكام الارادية . ان الكون يحكمه قانون أخلاقى . وهذا القانون لا ينفذ آليا ، ولكنه نافذ حتما . انه الحكم القاطع لارادة الله على أعمال البشر . فاذا عصى الناس أوامر الله ونواهيه ، ونبذوا وحى الله البين ، واذا خرجوا على المبادىء الأخلاقية الكلية ، ذاقوا العواقب التى لا مفر منها . فالتاريخ — على هذا — نسيج مشترك من حرية الانسان وحكم الله . وكثيرا ما يشير القرآن الى الماضى باعتباره شاهدا على ارادة الله النافذة فى شئون الناس ، وهو يتخذ هذا ذريعة

الى التـأثير فى أصحاب النفوس الخيرة والنوايا الطيبة ، كما يتخذه أساسا للتأثير فى المذنبين حتى يرعوا وحى الله ، ويبدلوا من طرقهم وفق مشيئة الله البينة .

ولما كانت ارادة الله هى الموجدة للبشر أجمعين ، فقد ترتب على هذا أنه لا يفضل انسان انسانا بشرف مولده ، أو بنوع عمله ، أو بجاهه فى قومه . ان الاقرار بالمساواة الكاملة بين البشر باعتبارهم من خلق الله أمر من الأمور الأساسية فى الاسـلام ، فليس فيه طبقات خاصـة ، ولا جماعات ممتازة ، ولا أمم مختارة ، اذ أن البشر جميعا فى أصلهم أمة واحدة (٢ : ٢٠٩ ، ١٠ : ٢٠) [١] . والطريقة الوحيدة التى يستطيع بها الناس أن يصنفوا أنفسهم هى نوع استجابتهم لله : هى القبول المخلص لهدى الله أو رفض وحيه . هذا المبدأ تتضمنه الأصول النظرية لشعائر الاسلام التى رمت الى أن يكون الناس جميعا سواسية أمام الله . ففى الصلاة يقف الأمير والسائل متجاورين يعبدان الله . ومن أغراض الصوم أن يكون وسيلة الى أن يستشعر الناس ، غنيهم وفقيرهم على السواء ، خضوعهم لله ، وأن يدركوا قسوة الجوع عندما يصيب الناس جميعا على هيئة واحدة . وفى الحج يدخل المسلمون الحرم وقد ظهروا جميعا فى ثوب من قطعة واحدة ، هو ثوب الاحرام ، وهم بهذا يدركون أنهم فى نظر الله متساوون متحدون ، ويقضى على التمييز الطبقى والمالى اللذين يظهرهما الملبس . أما الزكاة فهى تجمع شيئين : عنصر عدم التعويل على المتاع المادى ، والاحساس بالمسئولية نحو خلق الله الذين تركتهم صروف الدنيا بلا ضمان . والزكاة فى جوهرها نظام يقصد به التسوية بين الأفراد

(١) لعل الباحث يشير إلى آية ٢١٣ من « سورة البقرة » وهى قوله تعالى : —

« كان النـاس أمة واحـدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه .... الخ » .

و إلى آية ١٩ من سورة « يونس » و هى قوله تعالى : —

« وما كان النـاس إلا أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم فيما هم فيه يختلفون » .

وكذلك قوانين الميراث ، رغم اساءة تطبيقها أحيانا فى مجتمعنا الحديث ، تعبر عن نفس المبدأ ، مبدأ التسوية الاقتصادية . فليس لأى رجل أن يرث ثروة أبيه كلها ، أرضا كانت أو منقولا ، بل عليه أن يقتسمها واخوته (وأهل قرابته طبقا لنظام معين) . وأخيرا لما تطور التشريع ، وجد مبدأ يمكن أن يكون له القدرة على اخماد النزعات الاستبدادية لبعض الحكام أو الفقهاء ، ذلك هو مبدأ الاجماع ، الذى يعتبر مظهرا للارادة العامة . وعلى الرغم من أن الاجماع ، فى نظر الدقة الفقهية ، مقصور على ذوى الدراية من الفقهاء ، فانه يحمل فى طواياه بذرة مبدأ ديمقراطى . وكان له أحيانا عند التطبيق — كما يذكر « اقبال » — أثر كبير فى التعبير عن اجماع أعم من اجماع صفوة قليلة . أما ما يقع من الأفراد من اساءة استعمال للقوانين ، أو من عثرات أخلاقية ، فان الارادة العامة تقومه ، أو من شأنها أن تقومه ، مع مرور الزمن .

رأينا كيف يعد الفرد مهما لأنه وحدة من القوة الأخلاقية. وفى العرف الاسلامى تصور آخر يتعلق بالفرد فى الجماعة ، ويمنح الناس وسيلة للترابط ، واحساسا بالاتحاد لا يوجد أحيانا فى التصورات الغربية الحديثة للانسان . هذه الشخصية المتحدة يعمل على تكوينها التصور الخاص « بدار الاسلام » ، أى تآخى المؤمنين . وليس هذا التصور مجرد تفكير نظرى . انه واقع غير محسوس يضفى على كل مسلم شعورا بالترابط الوجدانى مع كل مسلم آخر ، كما يهبه احساسا بالأمن . فهو ينتمى الى كل يعلو على فروق اللون ، والطبقة ، والجنسية (بالمعنى الغربى للكلمة) ، ونظم الدولة . انه يستطيع أن يحس بأنه فى داره فى أرض شاسعة متناثرة من الساحل الأطلنطى لافريقيا الى قلب المحيط الهادى ، حيثما كان الاسلام هو الدين السائد والثقافة الغالبة . كل هذا يخلق ، أو هو قادر على أن يخلق ، روحا جماعيا ، ووحدة بين شعوب لها أهمية بالغة . ولكن مما يؤسف له أن شعور التماسك الذى تمنحه « دار الاسلام » لم يحل فى جميع الأحوال دون اراقة الدماء والصدام

بين فرق من العالم الاسلامى . وينبغى أن نذكر أن هذه الأخوة تظهر أقوى ما تظهر عندما يهدد العالم الاسلامى ، أو أى قسم من أقسامه ، مصدر غير اسلامى ، وأنها تجنح أن تنسى حين لا يهدد الجماعة خطر وشيك من الخارج . ومع ذلك فهذه الرابطة قوة حقيقية ، وفى الامكان أن تصبح عامل تقوية فى العالم الاسلامى كله .

ولننتقل الآن الى تصور بعض المحدثين للانسان . وأنا أحب أن أعرض بايجاز لمحمد عبده ، ومحمد اقبال ، وضياكوك آلب .

يؤكد كل من « محمد عبده » و « محمد اقبال » استقلال الارادة الانسانية . وقد تعرض « محمد عبده » لهذه المسألة عند حديثه عما درج عليه الغربيون من نسبة ما قد يوجد فى البلاد الاسلامية — من أى تأخر أو جمود — الى العقيدة الراسخة فى نفوس المسلمين ، فى القانون الالهى أو القضاء الأزلى . فبعد أن يسلم « محمد عبده » بأن العامة قد اصطبغ تفكيرهم بالقدرية المأخوذة من فكرة الجبر ، أو القضاء ، يؤكد أن مفكرى المسلمين من جميع الفرق يعتنقون مذهب حرية الانسان فى الاختيار . وهو يقرر فى رسالة التوحيد أن الانسان يدرك أعماله الاختيارية ، ويزن عواقبها بعقله ، وينسب اليها القيم عن طريق ارادته ، ويقوم بها بدافع فى نفسه . وأيا ما كان فالانسان يعلم بالتجربة أن هناك قوة أعظم من نفسه هو مسئول أمامها . وعندما يقول القرآن « .. ما تصنعون » و « .. بما كسبت أيديكم » فان قوله هذا يتضمن المسئولية ، ومن ثم — الحرية اللازمة — لأنه لن يكون ثمة عدل فى اعتبار الانسان مسئولا عن أعمال وأحوال تفرضها عليه ارادة أو قوة خارج نفسه . ويستدل « محمد عبده » على هذا بمبدأ « المجاهدة » . فقوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » يبين أن هدى الله ميسر لمن يجاهدون فى سبيل الاهتداء الى الحق والخير والصواب . وكما أن الناس تحكمهم فى حياتهم الاجتماعية قوانين خاصة كذلك تحكمهم فى كل مكان وزمان قوانين الله الخلقية . والناس قادرون على معرفة هذه

الشرائع الالهية بالتدبر ، وعن طريق الوحى . ولكنهم أحرار حين يعملون بها ، أو يخرجون عليها ، كحريتهم فى اطاعة القوانين الدنيوية أو عصيانها، واذا خرقوا القانون فهم معرضـــون فى كلتا الحالتين ، لقضاء السلطة الأخلاقية وعقابها . والأمم تصل الى الرفعة ، أو تقصر دونها ، حسب اختياراتها الأخلاقية الارادية ، أو حسب الاتجاه الأخلاقى العام لسياساتها الاجتماعية . وهكذا فقوله تعالى : « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (سورة ١٣ آية ١٢) يتضمن أن النظام الذى رسمه الله يقوم على قانون العلة والمعلول ، ولكن اختيار الطريق والمسئولية ملقيان صراحة على الناس بسبب حريتهم التى منحهم الله اياها . والله ينفذ مشيئته فى الحياة عن طريق دفع الناس بعضهم ببعض . ومع ذلك ففى هــذا التدافع التاريخى يستطيع الانسان أن يهتدى بالتجربة الى سبيل الحق والصواب (سورة ٢ آية ٢٥٢) [١]. لقد وهب الله الانسان الحس والعقل وفى هذين الكفاية ليستكشف ما هو ضرورى للمحافظة على النفس ، وليميز الصواب من الخطأ . وقد وهب الانسان كذلك العاطفة والشعور اللذين يدفعان ادراكه العقلى ، ووهب الارادة الحرة ليتصرف فيما يصل اليه العقل الذى تغذيه العاطفة .

أما « محمد اقبال » فانه يذهب الى أبعد من هذا فى اثبات خصوصية الذات الفردية وسلطتها . ولما كان اقبال من أتباع مدرسة برادلى Bradly فهو يعنى بتقرير صدق الادراك الباطنى للانسان وطهره ، ويرتب على هذا تأكيد المسئولية الأخلاقية المستقلة لكل كائن انسانى . وقد وجد أن القرآن يعبر عن هــذه الفكرة أوضح تعبير ، وذلك فى قوله تعالى : « وكلهم آتيه يوم القيامة فردا » (سورة ١٩ آية ٩٥) و « .. ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى .. » (سورة ٦ آية ١٦٤)

(١) يشير الكاتب إلى قوله تعالى « ... ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين » .

و « كل نفس بما كسبت رهينة » (سورة ٧٤ آية ٤١) [١] . وهكذا فالذات خاصة ، فريدة ، متميزة من سائر الذوات من حيث استقلال الارادة والمسئولية . وملذات كل انسان وآلامه خاصة به وحده . نعم قد يسر غيره لسروره ويألمون لألمه ، ولكنهم لا يأخذون بنصيب من هذه الملذات والآلام بأى حال من الأحوال . بل ليس فى نظام الله أن يشعر الانسان ، أو يحكم له ، أو يختار من أجله عندما تتشعب أمام هــذا الانسان طرق العمل . فشخصية الانسان غاية موجهة . وهذه الطبيعة التوجيهية للذات المحدودة مشتقة من قدرة الله التوجيهية ، ونابعة منها . فالله عندما نفخ فى الانسان من روحه وضع ظلا من هذه الخاصة الجوهرية الفريدة التى تتصف بها طبيعته هو . ان الذى يقنع « اقبال » بقدرة الانسان الفرد على أن يكون علة شخصية هو تجربة الانسان الضرورية فى الفعل الغائى ، فى المجاهدة فى سبيل غايات ، وفى بلوغ غايات . فهذه الرقابة التوجيهية هى التى تجعل من الانسان موجودا شخصيا حرا على صورة الذات المطلقة . فالله ، « الذات المطلقة » ، قد أذن بظهور ذات محدودة قادرة على العمل الخاص ، بل سبّب ظهور هذه الذات ، التى تتمتع بحريتها باذن من ارادة الله العليا . ويؤيد اقبال رأيه هذا مستشهدا بقوله تعالى : « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (سورة ١٨ آية ٢٨) وبقوله جل شأنه : « ان أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وان أسأتم فلها » (سورة ١٧ آية ٧) .

ويقول اقبال ، فى معرض حديثه عن عقيدة الـ « تقدير » ان مصير أى شىء أو أى شخص ليس « قضاء صارما يعمل من خارج كأنه سيد آمر » بل انه « الغاية الذاتية لشىء من الأشياء ، انه امكانياته التى يمكن ادراكها » والتى قد تحقق نفسها « دون أى شعور باكراه خارجى » . واذن فقوله تعالى « انا كل شىء خلقناه بقدر » [٢] يعنى أن كل مخلوق

(١) لعل الإشارة هنا لآية ٣٨ !.

(٢) آية ٤٩ من سورة « القمر » .

قد وهب « امكانية محددة » هو « حر فى تحقيقها أو عدم تحقيقها » . ويرى « اقبال » فى قدرة الانسان على الخلق دليلا على حريته ، لأن كل نشاط خالق يجب بالضرورة أن يكون حرا ، فالخلق يقابل التكرار الذى هو صفة الفعل الآلى . وهكذا يرفض « اقبال » كل الصور المتطرفة من فكرة القضاء الأزلى سواء أنسبت الى تقدير الله أم الى الضرورة الآلية .

ويرجع عنصر القدرية فى التفكير الاسلامى الى ما حدث من فرض التفكير الفلسفى اليونانى على الآراء الدينية الأصلية للاسلام . فان فلاسفة المسلمين لما عرفوا ما فى التراث اليونانى القديم من الوصول ، عن طريق سلسلة من العلل ، الى علة أولى نهائية ، مالوا الى اعتبار العلة الأولى المطلقة ، العلة الوحيدة ، ومن ثم أنكروا وجود الأسباب الثانوية الوسيطة جاعلين الله المنشىء الوحيد المباشر لكل ما يحدث فى الكون . وقد عجل عاملان آخران بنمو عقيدة القدرية : أحدهما المصلحة السياسية التى كانت تستهدف تسويغ الأخطاء السياسية باضافتها الى ما خطه الله فى قضائه ، والآخر ما أصاب الاسلام نفسه من تناقص فى قوته الحيوية الدافعة ، هذا التناقص الذى أحدث ضعفا وجمودا يوافقان الايمان بالقضاء والقدر .

ومن مناقشة علاقة الانسان (الذات المحدودة) بالله (الذات المطلقة) استخلص اقبال نتائج أخرى عندما بحث فكرة الخلود . رأى اقبال أن بدء الذات الانسانية فى الزمن يوافق ظهورها فى العالم المحدود مكانا وزمانا . ولكن هذه الطبيعة المحدودة ستقترب عن طريق وحدانية فرديتها التى لا يمكن أن يحل محلها شىء ، من الذات اللانهائية لترى بنفسها عواقب أفعالها الماضية ، ولتحدد امكانياتها المستقبلة . ويعتمد « اقبال »على قوله تعالى : « ... وقضى بينهم بالحق وهم لايظلمون . ووفيت كل نفس ماعملت وهو أعلم بما يفعلون» (سورة ٣٩ آية ٦٩ وآية ٧٠) — فيما يقرره من أنه « لن يصل ذاته بالذات اللانهائية » الا من ارتقى الى الدرجات العلى من السيطرة على

النفس ، (وتلك هى الانسانية الكاملة) ، باتباع هدى الله . ان الطريق ممهد أمام الانسان ليأخذ مكانه فى سر الكون ويصبح خالدا . وهـذا الخلود الشخصى لا يناله الانسان لأنه حق من حقوقه ، اذ أنه لا يتيسر الوصول اليه الا بالجهد الشخصى ، والعمل ، آخر الأمر ، هو مقياس الوصول الى الخلود . ويدعم اقبال رأيه هذا مستشهدا بقوله تعالى : « ونفس وما سواها . فألهمها فجورها وتقواها . قد أفلح من زكاها.وقد خاب من دساها » (سورة ٩١ الآيات من ٧ — ١٠) .

ولو تقدمنا خطوات فى تحليل آراء هذين المفكرين لوجـدنا أنهما يقران أن للانسان ما يمكن أن نسميه طبيعة ثنائية : فالانسان محدود وحر معا ، هو خاضع للضرورة الا أنه يتغلب عليها ببعض الطرق . وان شيئا من مناقشاتهما ليذكرنا ببحث رينولد نيبور Reinhold Niebuhr الشامل فى كتابه « طبيعة الانسان » Nature of Man . فمحمد عبده يقول ان الانسان مدرك أن نفسه قد خلقت مستعدة لقبول معلومات غير متناهية وانه يتطلع الى لذائذ غير محدودة ولا واقفة عند غاية وان فى قدرته السمو «لدرجات من الكمال لا تحددها أطراف المراتب والغايات»[1] ولكن الانسان معرض كذلك لمقاساة جموح الشهوات ومغالبة الأهواء ، ونزوات الأمراض على الأجساد ، وعرضة لمكافحة شتى المطالب والحاجات . والانسان يبحث عن الحق بدافع من فطرته ، ولكنه — بدافع من ارادته الذاتية — يقلب الباطل حقا أحيانا . وهكذا هو مخلوق عجيب فى شأنه . فهو « يصعد بقوة عقله الى أعلى مراتب الملكوت ، ويطاول بفكره أرفع معالم الجبروت . ويسامى بقوته مايعظم عن أن يسامى من قوى الكون الأعظم ، ثم يصغر ويتضاءل وينحط الى أدنى درك من الاستكانة والخضوع »[2] (رسالة التوحيد ص ١٢٢) .

(١) رسالة التوحيد ص ١٠٦ الطبعة العاشرة سنة ١٣٦١هـ بتصحيح وتعليق السيد محمد رشيد رضا ، دار المنار مصر .

(٢) وبقية هذا الكلام : « ... متى عرض له أمر ما لم يعرف سببه و لم يدرك منشأه ذلك لسر عرفه المستبصرون ، واستشعرته نفوس الناس أجمعين » .

وكذلك اقبال ، يصف الانسان وصفا مشابها : يصفه بأنه جم المواهب ،قادر على التفكير ، والتدبير ، واستهداف الأغراض ، والعمل المبدع . ولكن الانسان ، مع ذلك ،يجد نفسه على الدرك الأسفل من سلم الحياة ، تحيط به قوى معوقة من كل الجهات . « لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم . ثم رددناه أسفل سافلين » (سورة ٩٥ آية ٤ ، ٥) . وهذا يدعو الانسان الى ألا يقر له قرار ، فهو دائما يبحث عن مجال جديد للتعبير عن نفسه ، وهو بهذا يضر نفسه . ولما كان الانسان أسمى من الطبيعة فقد حمل أمانة أبت الطبيعة أن تحملها (سورة ٣٣ آية ٧٢) [1] . وهذا الفضل فى الحرية هو نفسه الذى يسبب تردى الانسان . والانسان قادر على تشكيل قوى الطبيعة وتوجيهها ولكنها تهزمه أحيانا . وهو عندئذ يقيم عوالم روحية رحبة داخل وجوده الباطن ، ويتمكن بهذا من أن يسمو على الطبيعة . والانسان يشكّل مصيره ومصير الكون بأن يلائم بين نفسه وبين قوى الكون حينا ، وبأن يكيف قوى الكون وفق غاياته وأغراضه حينا آخر ، وهو بصنيعه هذا ينمو روحيا . من هنا تأتينا الفكرة - ولو أننا لم نجدها مقررة فى أى مكان بصورة واضحة — من أن الخطيئة الانسانية ، لا ترجع الى قصور طبيعة الانسان المحدودة ، بل الى فضل حريته ، وخروجه عن نفسه . ان الانسان يتردى عندما يداخله الزهو بنفسه ، ويكتفى بذاته . وقد أيد القرآن هذه الفكرة فى غير موضع ، وحسبنا أن نستشهد بهذين القولين الكريمين : « ولا تمش فى الأرض مرحا انك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا . كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها » (سورة ١٧ آية ٣٧ ، ٣٨) و « ان الذين لا يؤمنون بالآخرة زينا لهم أعمالهم فهم يعمهون » (سورة ٢٧ آية ٤) . ولما كان الانسان — اذ يترك وشأنه ، دون هداية يتلقاها من الله ، ودون اعتماد منه عليه — يتخبط فى الظلم ، ويداخله الزهو الباطل ، فقد احتيج الى الوحى لتصحيح ضلال عقله ، وزيغ ارادته .

(١) « انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان انه كان ظلوماً جهولا » .

وكذلك لما كان الخطأ الفردى ذا خطر كانت القوة المقومة من جانب الدولة ضرورية ، على شريطة أن تكون الدولة نفسها قد بلغت ارشاد الله، والدولة فى رأى محمد عبده محاولة لوضع مبادىء الله المثالية فى أشكال مكانية زمانية . فالدولة تتطلع الى تحقيق هـذه المبادىء فى تنظيمات انسانية محددة . ويؤكد محمد عبده أن الاسلام ثيوقراطى بهذا المعنى وحده ، لا بمعنى أن على رأسه دائما خليفة لله على الأرض معصوما . فالحاكم البشرى عرضة دائمـا لأن يخفى ارادته المطلقة وراء سـتار عصمته المدعاة .

ويجدر بنا أن نعرض هنا لمفـكر مسلم آخر ، لمـا فى فلسفته عن الانسان من سمات مميزة . وأنا أعنى الشاعر التركى ، عالم الاجتماع الفيلسوف « ضياكوك آلب » [1] ، الذى يرى كثيرون أنه واضـع الأسس النظرية للدولة التركية الحديثة . ولا يتسع هذا المقال لكى نعرض بالتفصيل لنظرية « كوك آلب » الاجتماعية كاملة . ولكن نذكر بعض الجوانب المثمرة من تفكيره . وأنا مدين بهذا الجزء من مقالى لكتاب أوريل هايد Uriel Heyd « أصول الوطنية التركية » Foundations Of Turkish Nationalism

(١) ولد ضيا كوك آلب بمدينة ديار بكر بالأناضول سنة ١٨٦٧ م . وبعد أن أتم دراسته فى المدرسة الرشيدية (وشهادتها مقابلة لشهادة الكفاءة المصرية قديماً) سافر إلى استانبول حيث التحق بكلية الطب (القسم البيطرى) . ولما بلغ السنة الأخـيرة بهذه الكلية طردته الحكومة منها لاشتغاله بالسياسة ، فعاد إلى بلدته ومكث فيها إلى أن أعلن الدستور الثانى للدولة العثمانية سنة١٩٠٨ وقد سافر بعد الانقلاب إلى مدينة سلانيك (وكانت اذ ذاك من الولايات العثمانية) وأصدر فيها مجلته المسماة « گنج قلملر» (الأقلام الفتية) . ثم عاد إلى استانبول عقب نشوب حرب البلقـان وعينته الحكومة مدرساً بجامعة استانبول حيث قام بدور خطير فى تنظيم الجامعـة على نظام الجامعات الغربية . وقد أصدر كوك آلب ديوانين من الشعر سماهما « قيزيل الما » و « يكى حيات » (الحياة الجديدة) وعرض فيهما آراءه الخاصة فى المجتمع التركى . وفى نهاية الحرب العالمية الأولى نفته السلطات التى كانت تحتل الاستانة إلى جزيرة مالطة . ولما عاد منها سافر إلى ديار بكر حيث أصدر مجلته المسماة (كوجوك مجموعة) (المجلة الصغيرة) . وبعد الانقلاب الكمالى عين رئيساً للجنة التأليف والترجمة بوزارة المعارف التركية ، وأصدر مؤلفاته المنظومة المسماة (تاريخ التمدن التركى) و (الضوء الذهبى) و (أسس القومية التركية) . وبعد انتخابه عضواً فى البرلمان المنعقد فى أنقرة توفى سنة ١٩٢٤ .

رأينا أن « محمد عبده » و « محمد اقبال » يبرزان الأهمية الأخلاقية للفرد فى المجتمع ، ولكن « كوك آلب » يعكس هذا الوضع ، فهو يرى أن الفرد لا يسمو الى أعلى درجات رفعته الا داخل مجتمع قوى . فالفردية والاستقلال الشخصى خاصان بالمراتب الدنيا من الحياة الانسانية . انهما مرتبطان بتكوينه الجسمى ، وهما نتاج طبيعته الحيوانية والحسية . والفرد لا يصل الى أقصى ما يمكن لشخصيته أن تبلغه الا حين يتحرر من فرديته الحيوانية ، ويفقد نفسه فى الوعى الاجتماعى الكبير . انه فى هذه الحال يصبح انسانا حقا . وكوك آلب يعرف الشخصية بأنها « مجموع الأفكار والمشاعر الموجودة فى وعى المجتمع ، والمنعكسة فى وعى الفرد » . ان الفردية تعنى عدم وجود المثل العليا ، وهى أصل الانحلال الأخلاقى ، والجمود ، واليأس . أما الجماعية Collectivism وهى اندماج الأفراد فى وحدة كلية لها ادراك جماعى ، فهى المنبع الوحيد للمثل وللتقدم . ولقد صاغ « كوك آلب » جماعيته هذه تحت تأثير دوركايم Durkheim ، ولكن الأصل الروحى لهذه النظرية قائم فى العرف الاسلامى الخاص بأخوة المؤمنين ، وتساويهم . وقبل أن يتأثر « كوك آلب » بدوركايم كتب قصيدة تعبر عن الشعور بالعمل كما يتمثل فى الوعى الجماعى ، قال فيها :

« إن القوم الذين يجاهد كل منهم فى سبيل غرضه وحده قد صاروا اليوم اخوة متحدى القلوب . لقد ولت الأثرة ، وعم قلوبهم شعور جماعى » .

ان الشخصية الانسانية لا تصل الى مرتبة القداسة الا حين تصبح حاملة « للوعى الجماعى » ، عندما تفقد نفسها كل الفقد ، بطريقة صوفية وتفنى فى الوعى الأعم ، وعى المجتمع . وعلى الرغم من أن « كوك آلب » كان يميل أول الأمر الى أن يسوى هذا الوجود الاجتماعى ، الذى يخضع الفرد نفسه له ، بالجماعة الدينية ، الا أنه قرر بعد أن هذا مرحلة انتقالية من مراحل التطور ، وأن المرحلة الأخيرة تحل عندما يجد الفرد نفسه ممتزجا بالوعى الوطنى .

ويعرف « كوك آلب » كذلك بنظريتين — لهما تأثير فى السياسة الاجتماعية ، والفلسفة السياسية — كانتا ثوريتين فى وقته ، ولا تزال معظم بلاد العالم الاسلامى تعدهما بدعتين . أما الأولى فنظريته فى قانون الشريعة الاسلامية ، وأما الثانية فانتصاره للفصل بين الدين والدولة .

ميز ضيا كوك آلب تمييزا قاطعا بين المبادىء الأخلاقية الأبدية السامية التى تبلغ الانسان عن طريق الوحى الالهى ، وبين القانون الوضعى الذى هو محاولة لتطبيق هذه المبادىء على حالات خاصة وعارضة . ان المبادىء الأولى ثابتة ومطلقة ، أما الثانية فانها — بطبيعة الحال — نسبية ، وعرضة للتعديل ولاعادة صياغتها وفق الأحوال المتغيرة للتاريخ المتحرك (الدينمى) . ولما كان من أصعب المشكلات التى تعرض لكل دولة اسلامية تقدمية تلك المشكلة التى تجىء من ضرورة جعل الشريعة ملائمة للأحوال المتغيرة ، مع محاولة التزام التعاليم الخاصة الواردة فى القرآن ، فانه يبدو أن هذا التمييز الذى قام به عالم الاجتماع التركى أهل لأن يدرس دراسة ممحصة[1] . ان أية محاولة بشرية لجعل المبادىء الالهية الأبدية ملائمة لأحوال بعينها ، لابد محدثة تعديلا وتغييرا فى تلك المبادىء الأبدية . اما أن تعتبر القوانين الخاصة مساوية لمبادىء مطلقة ، فهو دائما مشوب بالخطر ، خطر تناول خير نسبى ّ وقتى ّ صاغه عقل بشرى ّ ، ودمغه بالطابع النهائى ، طابع القبول الالهى . وهذا زهو وغرور ما بعدهما فى بطلانهما شىء . لقد هيأ علم الفقه الاسلامى عدة مبادىء لتحقيق هذه الملاءمة هى الاجماع ، والقياس ، والاستحسان ، وهى جميعا صالحة ، ما لم ترسم نتيجة هذا الجهد بكمال لا تتصف به الا المبادىء الأخلاقية العامة الصادرة من الله ، والتى تبلغ الانسان عن طريق الوحى والالهام . وان هذه المبادىء الالهية الماثلة دائما قدام الانسان وخلفه ، تدفعه الى الأمام والى أعلى ، كما أنها تحاسبه عندما يخفف من خطوه ويزعم أنه قد بلغ الغاية .

(١) أبقينا عبارة المؤلف هنا بنصها لأنها تعبر عن وجهة نظر المشرعين الأتراك فى دولتهم الحديثة وقد سمعناها من بعضهم وناقشناهم كما ناقشهم فيها كثير من أعضاء مؤتمر برنستون .

أما النظرية الثانية الجريئة التى قدمها كوك آلب فهى مبدأ الفصل بين الدولة والدين . ودعواه أنه فى الأيام الأولى من الاسلام لم يكن رجال الدين — أو العلماء — عاملين فى الحكومة . ولم يصبح لهم وضع رسمى ، ولم يدخلوا فى ادارة الدولة الا بعد جيل أو جيلين . واذا كان هذا قد أضاف الى سلطانهم على سياسات الحكومة شيئا كثيرا ، فانه جردهم من الاستقلال الضرورى للتأثير الدينى النقدى على المجتمع . وقد نادى « كوك آلب » بالرجوع الى الوضع الأول فى سبيل انشاء حكومة سليمة ، وحياة دينية فعالة . ويبدو أن محمد عبده كان يمكن أن يوافق على هذا من حيث المبدأ ، فهو — كما رأينا — قد رفض الفكرة الثيوقراطية اذا كانت الثيوقراطية تعنى حكم رجل أو رجال يعتقدون أنهم خلفاء معصومون لله على الأرض فى شئون الاعتقاد والسياسة الاجتماعية . أما ان كانت الثيوقراطية محاولة الناس المستمرة لتشكيل نظمهم الدنيوية فى أقرب صورة مستطاعة الى مبادىء الله المثالية — كما اقترح « محمد عبده » — فان هذا الأمر يمكن أن يخدم خدمة أكثر انتاجا على يد هيئة دينية مستقلة . فهذه الهيئة ستظل دائما متنبهة لأفضل الطرق لتعديل البناء الاجتماعى والسياسى بحيث يتمشى والمبادىء الأبدية ، ولن تغرى مطلقا بالاحتفاظ بالوضع القائم فى سبيل مصالح أو امتيازات مكسوبة . ويبدو أن من أصول الدين الفعال أن يحرر نفسه من اغراء استعمال السلطة الزمنية . ان فصل الدين عن الدولة لا يعنى بالضرورة مجتمعا دنيويا ، ولو أنه قد تنتج عنه هذا أحيانا . فاذا كانت القوى الدينية يقظة وذات نفوذ فلن تضطر الى الاعتماد على السلطة الزمنية لتندمج آراؤها فى البناء الاجتماعى . ان المجتمع السليم فى نظر الله هو المجتمع الذى يبلغ من اقتناع غالبية أفراده بصلاح المبادىء الأخلاقية والروحية أن يجاهدوا دائما فى أن تكون جميع أعمالهم مطابقة لمقتضيات قانون الله الأخلاقى . ومالم يقتنعوا هذا الاقتناع فلن تفلح قوة مباشرة شرعية ، أو سياسية ، يصطنعها رؤساء الدين ، فى اجبارهم على الموقف

الصحيح . ان على الجماعة الاسلامية تجاه هذه القضية أن تبحثها على الأقل ، وألا تقبلها أو ترفضها دون أن تفحص امكانياتها فحصا دقيقا .

ما النتائج العامة التى يمكن استخلاصها من هذا العرض السريع ؟ ان الحضارة الاسلامية ذات أساس متين يمكن من الاصلاح فى ميدان السياسة الاجتماعية ، فان ما فى نظام الاسلام الأساسى من مساواة ومن ديموقراطية يصلح أن يتخذ باعثا مناسبا على أية حركة اجتماعية ترمى الى التخفيف من الحرمان والضعف اللذين تعانيهما أية طائفة داخل الجماعة سواء أكانوا نساء أم فلاحين ، وسواء أكانوا من ذوى الحرف الصغيرة أم من العمال الصناعيين . وحيثما أنتج النظام الطبقى للمجتمع أقلية غنية وأغلبية ساحقة من الفقراء ، فان المصلحين يستطيعون أن يعتمدوا على المبادىء الأخلاقية الأساسية فى الاسلام فى المطالبة باصدار تشريع يكون من شأنه رفع مستوى معيشة الفقراء ، ومنح طبقات المجتمع كلها فرصا متكافئة فى التعليم . وفى الدخل المناسب وفى التعبير الاجتماعى .

وفى الميدان القانونى يستطيع المجتمع الاسلامى أن يدرك — وهو مطمئن — أن وراء جميع القوانين الانسانية قانونا الهيا ثابتا . وليست القوانين الانسانية فى أحسن صورها الا تقريبا للقانون الآلهى ، وهى لهذا يحكم عليها بالقصور ، ويتضح قصورها ، عندما تقاس بما تقرره الارادة الالهية من مطلقات . وهذا من شأنه أن يشعر المشرعين بالحرية فى أن يعدلوا . ويحسنوا . وأن يلائموا بين قوانينهم وبين الأحوال المتغيرة التى تواجههم فى العالم الحديث ، متذكرين دائما المبادىء الخالدة : مبادىء المساواة ، والعـدالة ، والرحمة ، التى هى من جوهر حقيقة الربوبية ، ومشيئة الله الناس . كما أن من شأنه أن يحررهم من خشية تجـربة قوانين أخرى لئلا تكون مبطلة للشرائع الالهية ، فان جميع الصياغات اللفظية نسبية ، ومن ثم غير معصومة ، لأنها ثمرة عقول بشرية ولأنها تعدل لتوافق أحوالا خاصة .

أما فى الميدان السياسى فان العالم الاسلامى فى وضع يسمح له أن ينمى فلسفته الخاصة المتميزة ، دون أن يدفعه التقليد الأعمى الى اتباع الأشكال الشيوعية ، أو النظرية السياسية الغربية التى تتجه الى الفردية الذرية . لقد رأينا أن الاسلام يعترف بالقيمة الذاتية للأفراد ، باعتبارهم مدينين بوجودهم لله ، ومسئولين أمامه عن أعمالهم . وهذا يعنى أنه لا يمكن لأى فرد أن يندمج اندماجا كاملا فى بناء جماعى قاهر مثـل البناء الشيوعى . ان الشيوعية — من الوجهتين النظرية والعملية — تستغنى عن الفرد ان لم يخدم غرض الدولة ، أو ان لم يتبع طريقة الحزب دون نقاش . وهذا لا يمكن أن يكون فى مجتمع اسلامى كالذى تصوره « محمد عبده » أو « محمد اقبال » . كما أن الاسلام لا يمكن اطلاقا أن يتفق والجبرية الاقتصادية أو التفسير المادى للتاريخ اللذين يعتبران أساسيين فى المذهب الماركسى . فالانسان لا تتحكم فيه المادة أو القوى الاقتصادية ، اذ أنه فى جوهره موجود روحى ، ذو صلة بالله ، ومن ثم كان كائنا أخلاقيا حرا . وان الله — لا المادة — هو المتصرف فى الحركات التاريخية .

على أن فى التصور الاسلامى للانسان اتجاها جمعيا . فادراك الانسان أنه ينتمى الى كل أكبر ، وارتباطه بغيره ممن ينتمون الى نفس الجماعة التى تؤمن ايمانه ، يهيئان للحيوات الفردية وضعا اجتماعيا ليس له فى الغالب وجود فى الغرب الذى ينزع الى الفردية . فالأخوة فى الاسلام تهب قوة ، وأمنا ، ومجالا من الوعى المشترك قد ينتج عنها ذلك النوع من الترابط الذى يتجاوز حدود الأوطان والأجناس ، والذى يعمـل الناس متلهفين فى سبيل تحقيقه فى سائر بلاد العـالم ، مجاهدين ضد العقبة الوحيدة العجيبة التى ظهرت فى القرن الماضى ، عقبة التقسيم الى دول وطنية ذات سيادة . انه لو أمكن اثارة التماسك الاسلامى فى سبيل أغراض ايجابية ، وتكتيل الأمم الاسلامية الكثيرة المختلفة فى وحدة حية ، لأمكن أن تصير هذه الوحدة قوة ايجابية فى العالم . بل ان هذه

الوحدة لتكون أكثر فاعلية اذا أدخلت فى نطاقها من سواها ، واذا بلغ من سماحتها أن تشرك فى وجدانها وفى أخوتها كل مخلوقات الله . ما أروع أن تحتج باكستان على مظالم حلت بأمة أخرى ، شديدة البعد عنها جغرافيا ، لأن تلك الأمة تنتمى الى جماعة الأمم الاسلامية ! وأروع منه وأجدر أن يضىء طرقا جديدة فى عالمنا الذى مزقته الحرب ، أن تنهض أمة اسلامية — باسم المقاصد الحقة التى يوجه اليها الله الواحد ، وباسم الرابطة التى تربط بنى الانسان — محتجة على ظلم أصاب أى شعب ، ولو كان خارج الكتلة الاسلامية .

ولما كنا نتكلم عن الوطنية فى مقابل العالمية فمن الخير أن نذكر أن الوطنية المتجزئة هى ما يسميه « توينبى »(Toynbee) زيغا من الغرب. وهذه الوطنية لم يصبح لها وجود فى العالم الاسلامى الا بالوراثة عن عصر الاستعمار . وهكذا ظهرت فى الشرق الأوسط أوطان كثيرة تطابق خطوط تحديدها حدود مناطق النفوذ التى كانت — فيما سبق — تدعيها لنفسها قوى استعمارية أوربية مختلفة . ان بين هذه الأوطان الآن تنافسا وتحاسدا ، على حين أن الذى يجب أن يكون فى دار الاسلام هو الوحدة .

بقيت كلمة أخيرة نقولها عن المسألة الخلافية ، مسألة فصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية للدولة . لقد سار الغرب فى هذا الطريق وخرج منه بنتائج مختلفة . ففى بعض الأحوال كانت النتيجة تقليل سلطان الدين ووطأته على الحياة الدنيوية المشتركة للأمة . وكانت النتيجة فى حالات أخرى حماية الأقليات الدينية من ضغط الأغلبية الدينية القوية سياسيا . كذلك كان من آثارها تقدم اطلاق الحرية للمنظمات الدينية لتصبح وعيا يقظا فى ضمير المجتمع ، دون أن تغرى ذلك الاغراء المخاتل المستتر ، على اعطاء قدسية دينية الهية للنظام القائم ، وللطبقات المتسلطة التى تكون فى وضع ممتاز . وهناك أثر آخر لفصل الدين عن الدولة : ذلك أنه أبطل اغراء آخر شبيها بالسابق هو

اغراء استعمال السلطة السياسية لفرض دين واحد على جميع أفراد الدولة . وربما كان القول القرآني الكريم « لا اكراه فى الدين » ذا صلة بهذا الموضوع . انه لو أمكن الابقاء على الصلة بين الدين والدولة ، دون أن يؤدى هذا الى محافظة متعصبة تجرّح وتبطل أى فكرة أو نظرية جديدة ، على أساس أنها معارضة للمبادىء الدينية المصطلح عليها ، أو للعرف الدينى المألوف ، ولو أمكن كذلك أن تخلص الصلة بين الدين والدولة من العصبية ومن السياسة الاجتماعية الرجعية ، لو أمكن هذا كله لكانت هذه الصلة قوة حقيقية فى المجتمع . ومهما يكن من شىء فالظاهر أن التاريخ يدل على أن كل هذه الأخطار كانت قائمة حيثما كانت الهيئات الدينية تتدخل فى الادارة السياسية . وفى رأيى أن على المخلصين والوطنيين من قادة المسلمين أن يزنوا أدق الوزن ما لهذا الموضوع وما عليه قبل أن يبرموا قرارهم فى شكل متحجر يصبح من العسير نقضه .

أما من حيث العلاقات الدولية ، فان الأمم الاسلامية ، أو الجماعة الاسلامية الكبرى ، يجب أن تكون فى طليعة المنتصرين لخلق نوع من المجتمع العالمى من الأمم ، ومن العاملين على ايجاد مثل ذلك المجتمع الذى ينظمه ويسيطر عليه قانون دولى ، كما أوضح ذلك خير ايضاح الأستاذ نورثروب Northrop فى كتابه « رياضة الأمم » (Taming of the Nations)

الفلسفة الإســـلامية الحديثة[1]

للأستاذ الدكتور فضل الرحمن

قد لا يكون هناك شيء أكثر مضايقة من أن يطلب الى الانسان أن يكتب عن الفلسفة الاسلامية الحديثة ، لا لأنه من الصعب أن توصف تلك الفلسفة وتحلل ، ولكن السبب بسيط وهو أن هذه الفلسفة لم توجد بعد ، أو لم يوجد منها الا القليل .

فمن المعروف أن البحث فى الفلسفة على مستوى عال فى الشرق الاسلامى وقف فجأة بعد الغزالى (الذى توفى سنة ١١١١ م) ، بالرغم من أن قدرا كبيرا من النشاط فى الشرح والتعليق استمر ،ولكن لم يدرسه دارس حديث بعد .

ولن نحاول هنا أن نبحث أسباب تأخر الحركة الفلسفية فى الاسلام الكلاسيكى — وقد كانت حركة مهمة ، الا أنها لم تكن كبيرة القوة — ولكن سنتخذ من المناسبة الحاضرة مجالا لبضع ملاحظات على عــدم وجود التفكير الاسلامى الفلسفى نسبيا فى العصور الحديثة ، ثم نحاول التحليل الوصفى النقدى لما قد يوجد منه .

ان بداية العصر الحديث للاسلام يمكن أن تحدد فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . ولكن القوى التى افتتحت تلك المرحلة لم تكن قوى ذهنية أو سياسية ، فان التأثير الغربى الأول على الاسلام جاء فى صورة توسع للقوى الأوربية السياسية فى الشرق ، وتهديد لقوى العالم الاسلامى السياسية التى كانت قد أصابها الاضمحلال . وأمام

(١) Modern Muslim Philosophy
By Fazlu - r- Rahman.

هذا الخطر استيقظت الشعوب الاسلامية لتجد نفسها ضعيفة ومفككة ، فكانت المعضلة الرئيسية أمامها : كيف تنظم نفسها لتقاوم السيطرة الغربية السياسية ، وكيف تقوى نفسها . ومثل هذه الحالة لا تبعث على النمو الذهنى والروحى . حقيقة كان هناك عامل روحى مشى جنبا الى جنب مع السيطرة السياسية ، ذلك هو بعثات التبشير المسيحية . غير أن المسلمين رأوا فى هذا النشاط التبشيرى ضربا آخر من ضروب الاستعمار الغربى للأقطار الاسلامية .

وقد عبر جمال الدين الأفغانى [1] عن هذا تعبيرا واضحا فى مقاله الذى هاجم فيه « السير سيد أحمد خان » وعده من صنائع الاستعمار البريطانى ، وفى هذا يقرر أن أول حيلة من حيل بريطانيا لضمان السيطرة السياسية على مسلمى الهند كانت تثبيت أقدام البعثات التبشيرية فى الهند ، فلما أخفقت هذه الحيلة ، استخدمت بريطانيا « السير سيد » وطائفته « لتضعف العقيدة الاسلامية من داخل الاسلام » . وهذا الموقف نحو البعثات التبشيرية لا يزال — فى درجات متنوعة — هو الموقف الحقيقى لجمهرة العالم الاسلامى . ومع ذلك نستطيع أن نقول ان المبشرين والمستشرقين كان لهم فضل كبير فى الايقاظ الدينى للمسلمين.

(١) أنظر مقاله : (Hindustani Nechri)

فى : Irstradat-i-Jamal ad-Din (Lahore, 1954)

وهى مجموعة من مقالاته فى العروة الوثقى مترجمة إلى الأوربية .

ويظهر أن ما قرره الأستاذ هـ . أ . ر. جب فى

(Modern Trends in Islam, Chicago, 2nd Impression, 1950 P. 29).

من أن « الرد على الدهريين » هو الكتاب الوحيد المنشور لجمال الدين ، تعوزه الدقة ، فانه بجانب مقالاته الكثيرة فى الموضوعات المتنوعة كتب كتابا فى تاريخ أفغانستان سماه : « تتمة البيان فى تاريخ الأفغان » ، وقد ظهرت ترجمة أوردية منه فى سنة ١٣٤٢ هـ فى لاهور . غير أنى أوافق كل الموافقة ما قرره « جب » عن المستوى الذهنى للأفغانى . إن معهد الدراسات الإسلامية فى « ماجل» يحاول أن يجمع مجموعة كاملة من أعمال الأفغانى ، وقد أعد برنامجا لترجمة كتبه ، وهو يرحب بأى مساعدة خاصة بالمراجع فى هذا المشروع .

هذا العجز عن توجيه الانتباه للمعضلات الذهنية الدينية فحسب ، وبحثها فى حد ذاتها ، يكون ظاهرة واضحة فى التجديد الاسلامى. غير أنه من الطبيعى أن نسأل : وما شأن أولئك المسلمين الذين اتصلوا مباشرة (كبعض الهنود والعرب) أو من طريق غير مباشر (بأن بقوا فى أوطانهم كحالة كثير من الأتراك) بالتيارات الذهنية الغربية وجدّوا فى دراستها ؟

هنا — فى هذه الطائفة — سنجد الأشخاص الذين سنهتم بهم فى بحثنا الحاضر . ومن الغريب أن أعدادهم قليلة وأن نتائجهم أقل . فان كثيرين من بين هذه الطائفة وجهوا تأملاتهم ونواحى تفكيرهم الى غايات عملية عاجلة . وأصدق مثال لهؤلاء هم العقليون الأتراك الذين كانت المعضلة التى شغلتهم : كيف تتجدّد العثمانية (نامق كمال مثلا) أو كيف تجدّد تركيا (ضيا جو كالب) [1] . صحيح أن الاسلام لعب دورا كبيرا فى تفكير هذين العالمين ، ولكن لسوء الحظ لم يقم أحد بدراسة هذه الناحية من تفكيرهما [2] .

وهناك آخرون من الميالين للحضارة الغربية ، وهؤلاء علمانيون . غير أن العدد الأكبر من هذه الطائفة هم الذين سكتوا عن هذه النواحى أى انها لم تشغلهم . وهذا يقفنا وجها لوجه أمام هذه الحالة المحزنة . فالنقطة الجوهرية فى الموقف أنه ما دام الفكر والعلم الغربى باقيا على غربيته — أى مفروضا من الخارج ، ولم تهضمه الثقافة الاسلامية — فانه لن يكون الا بطاقة خارجية ليس لها كبير مدلول .

ان معظم الجهود الاسلامية الذهنية فى التجديد مركزة على شئون عملية ، ذات صبغة قانونية أو اجتماعية . ولهذا سببان : الأول أن كثيرا

(١) بالرغم من شهرة هذين الاسمين فعلى ما أعلم لا يمكن الحصول على مجموعة كاملة من كتاباتهما فى شكل منشور .

(٢) ان الأستاذ نيازى بيركس — زميلى فى معهد « ماجل » للدراسات الاسلامية يتم الآن مجموعة مترجمة إلى الإنجليزية من كتابات « كوك آلب » الأساسية . ومن المنظور أن يلقى هذا ضوءا له قيمته على هذا الموضوع . وإنى مدين للأستاذ بيركس للمعلومات التى زودنا بها فى هامش (١) من الصفحة السابقة .

من المتاعب الداخلية فى العالم الاسلامى الحديث تنبعث من عدم الرضا عن مدارس العصـــور الوسطى الفقهية ، التى لم تعد كافية لمواجهـــة الظروف المسرعة فى تغيرها . والسبب الثانى أن الناحية التى وجه اليها الغرب أشد نقده من الاسلام هى ناحية النظم القانونية والاجتماعية ، وما تتضمنه من النظام الأخلاقى . فالمصلح السلفى المصرى الشيخ محمد عبده — مثلا — جعل همه التخلص من سيطرة المذاهب الفقهية الأربعة ، والرجوع الى الموقف السلفى الصرف (متأثرا فى هذا بالوهابية) [1] .

وبالرغم من هذه العناية بالمسائل العملية فانه لم توجد فى الاسلام الحديث عناية — أو لم يوجد منها الا القليل — بالفلسفة الأخلاقية . ومع أن « سير سيد أحمد خان » و « شبلى » جعلا أساس الأخلاقية الضمير — متأثرين فى هذا بالمذهب الغربى — مذهب اللقانة [2] الأخلاقية ، فانهما أخذاه أساسا مسلما ، ولم يأخذاه فرضا يحقق — ولم يقولا فى الموضوع شيئا . ولو أن بحثا عقليا أعمق فى مبادىء الأخلاق وتحليل « الحسن » و « القبيـــح » حدث لكان له بعيـــد الأثر على الجامعة الاسلامية الحديثة .

ان الفكر الغربى سجل آثاره — أكثر ما سجل — على المسلمين الهنود . فقد نشأت حركة يمكن أن تسمى — وقد سماها كثير من أنصارها — الحركة الكلامية الجديدة ، اذ رجعت الى مدرســة علم الكلام التى نشأت فى المرحلة الكلاسيكية من الاسلام ، تحت تأثير الفلسفة اليونانية .

كان بدء هذه المدرسة الهندية ما قرره « سير أحمد خان » — أول مجدد فى الاسلام الهندى — بقوله : « نحن نحتاج فى هذا العصر علم كلام جديدا ننقض به المعرفة العلمية الحديثة ، (وهذا ليس ممكنا) أو نبرهن به على التوافق بين تلك المعرفة والاسلام » .

---

(١) دعوى تأثر الشيخ محمد عبده بالوهابية محل نظر !

(٢) Intuitionism

هذه الحركة دفاعية واصلاحية معا . غير أن « سيد أحمد » نفسه لم يكن فيلسوفا بالمعنى الظاهر . انه طبق ما أسماه « مبدأ المطابقة الطبيعة » [1] على جميع نواحى الاعتقاد والعمل الاســلامى ، واعتبر « الضمير » وأحكامه مقياس الحكم على صحة النظام الأخلاقى والدينى . وعنده أن الاسلام والقرآن اذا أحسن فهمهما يوافقان هذا المقياس ، فهما اذن موافقان للعلم والتقدم .

لقد كانت هناك — بالطبع — معارضة شــديدة لآرائه ، وكانت أهميته لما تلا ذلك من تطور فى نزعته التجديدية أكثر منها فى محتويات تفكيره . واذا تركنا جانبا نشره للتربية الغربية من جامعة « عليكرة » (وتلك كانت أعظم يد أسداها للمسلمين الهنود) فان الجزء الرئيسى من نشاطه الاصلاحى كان مرتبطا بالعادات والآداب الاسلامية ، وكان مظهر ذلك النشاط ما كتبه فى جريدته « تهذيب الأخلاق » .

وينتمى الى هذه الطائفة ذاتها اللاهوتى المؤرخ « شبلى نعمانى » الذى عقد البروفسور جب — مع بعض تحفظات — موازنة بينه وبين الشيخ محمد عبده (ص ٥١٩) . لقد نشأ شبلى على التربية التقليدية المحافظة ، ولكنه اتصل بعد بالسير « سيد أحمد خان » وتأثر به فى اتجاهه التجديدى . وقد تعلم الفرنسية من ت . و . أرنولد ، ولم يكن ذلك مألوفا للهنود ، ولكنه يعزى الى تأثير بعض الكتّاب المصريين مثل « فريد وجدى » .

كان الشبلى فى روحه أكثر أصولية من الشيخ عبده ، فالشيخ عبده — نظرا لايمانه بأن الدين لا يمكن أن يتعارض والعلم — شجع دراسة العلم ، ولكنه لم يسمح بأى اختبار للعقيدة : « هكذا أنقذ الاســلام العقل من قيوده ، وحرره من التقليد الأعمى الذى استبعده ، ورد اليه ميدانه الذى كان يقرر فيه قراراته طبقا لرأيه وحكمته .. غير أنه يجب

(١) Conformity With Nature.

أن يذل ويخضع أمام الله ، وأن يقف عند الحدود التى حددتها العقيدة . وداخل هذه الحدود ليس هناك مانع يعوق نشاطه ، وليس هناك حد للتأملات التى يصح أن تجرى تحت حمايته (ص ٤٣ — ٤٤) .

ومن الجهة الأخرى نجد « شبلى » فى كتابه «الكلام» (لاهور١٩٥٢) يبدأ بالشك فى وجود الله ، معترفا بأنه اذا كان العلم والدين لا يمكن أن يتعارضا ، فان الفلسفة والدين كثيرا ما يتعارضان . وهو يرفض البرهان الكونى [١] ، ويقبل وجود الله (أ) على أساس من الضمير (ب) وكقوة تجمع الأجزاء الكثيرة المنعزلة من المادة — التى لها أساسا حركة ذاتية وخواص جوهرية — فى كون منظم . فالأول يرضى مطالب الدين ، والثانى يرضى مطالب العلم ، غير أنه لا يحاول ربط احدى الفكرتين بالأخرى .

بالطبع ليس لنا أن نبالغ كثيرا فى هذا الشك الذى يبدأ به ، فانه سريعا ما يتضح له أنه افتراض محض ، وأنه لغرض الجدل فحسب . هذا والغرض من البحث كله هو الدفاع عن الاسلام ، وليس البحث المستقل . فالشبلى يستعمل الفكر الاسلامى التقليدى فى افاضة ، ويدقق فى اختيار النصوص الأصولية من مصادره ، مفيضا كذلك فى اقتباس ما يؤيد آراءه من المؤلفين الغربيين .

وقد تصور وظيفة الكلام الجديد فى أمرين : الأول فى الدفاع عن عقائد الاسلام — وهذا فى جوهره اعادة لتقرير الكلام القديم فى ضوء الفكر الفلسفى الحديث ، والثانى فى الدفاع عن الأخلاق الاسلامية والقانون .. الخ . « وسبب هذا أن الاعتراضات التى وجهت ضد الاسلام فى الأزمنة الماضية كانت مرتبطة بالاعتقاد ، أما اليوم فان أى نظام دينى يحكم عليه بتاريخه وأخلاقه ومدنيته .. الخ . فعند أوربا الحديثة أن معتقدات أى دين لا تكون محل اعتراض بالدرجة التى يكون بها قانونه

(١) Cosmological Argument

وأخلاقه » (الكلام ص ١٠) . ولكن اذا كانت تعاليم « محمد عبده » قد أثرت ولا تزال تؤثر ، فان تأثير « شبلى » يكاد يكون معدوما ، والمدرسة التى خلفها بعده فى A'zamgarh اتخذت لنفسها لونا جدّ محافظ.

والحق أن الفيلسوف الوحيد فى الاسلام الحديث هو « محمد اقبال » (الذى توفى سنة ١٩٣٨) ، ففى كتابه بالانجليزية (اعادة بناء الفكر الاسلامى — الذى أعيد طبعه حديثا من طبعة أكسفورد سنة ١٩٣٤ — والاشارات هنا الى طبعة أكسفورد) حاول جادا فى أن يقرر ميتافيزيقا اسلامية جديدة « مع العناية الواجبة بالتقاليد الفلسفية للاسلام وبالتطورات الجديدة فى مختلف ميادين المعرفة الاسلامية » (المقدمة) . ففى الجيل الذى تلا جيل « شبلى » حدث رد فعل جديد قوىّ ضد النزعات العقلية للجيل الأول ، ويبدو أنه كان من الطبيعى أن يثير التجديد الأول غير المستأنى رد فعل أصوليا غير عميق التفكير . وكان أبرز قائد لهذه الحركة الجديدة « أبو الكلام آزاد » (فى شبابه الأول) . رفض آزاد المذهب العقلى ، واصفا اياه بأنه « المعرفة المزعومة التى تنتهى بلا شىء ، الا ظلام الشك وعدم التأكد » ، ووسم المباحث المدرسية القديمة بأنها مثقلة بالأثر الاغريقى ، ودراسات التجديد بأنها مثقلة بالأثر الغربى . وفى عبارة « ظلام الشك وعدم التأكد » نجد المفتاح لفهم موقف المسلمين الهنود من مذهب العقلية منذ سنة ١٩١٢ . فالشك والمعرفة ينظر اليهما كحدين مطلقين ينفى أحدهما الآخر . ومن الواضح أنه لا قيمة عند هذا النظر للموقف الحديث من البحث ومتابعة الطلب ، اللذين يؤلفان جوهر الفلسفة . هذا الى أن الهنود المسلمين فى كفاحهم السياسى كانوا فى حاجة الى شىء محدد واضح المعالم — شىء موجود أمامهم يستندون اليه . وهذا ميسور التحقيق من طريق الايمان والتقاليد .

كان هذا هو المغرس الذى نبت فيه تفكير « اقبال » وبالاضافة الى هذا رأى اقبال اتجاه فكره يتحقق فى الغرب اذ أخذ مذهب

« برجسون » القائم على اللقانة والحيوية [١] يتحدى جبرية [٢] القرن التاسع عشر .

لقد كان تأثير « اقبال » عميقا على الجيل الجديد من مثقفى المسلمين فى الهند وباكستان . ومن آيات هذا تأسيس أكاديميتين باسمه : احداهما فى لاهور ، والثانية افتتحتها حكومة باكستان حديثا فى كاراتشى . ومن آياته أيضا ذلك السيل المنهمر من الكتب التى ألفها أتباعه عن فكره وتعاليمه . ولكن من العجيب أن كل هذه الكتابات لا تشتمل ولو كتابا واحدا يدرس النظريات الفلسفية لهذا الفيلسوف الشاعر دراسة جدية . وهنا نصل الى نقطة ضعف أساسية أخرى فى تجديدنا : فمن جهة نجد للمجدد — مثل ما للمحافظ — مصادر يجلها اجلالا غير سليم ، ومن جهة أخرى نجد أن من مظاهر الفاقة فى نشاطنا الذهنى — التى كثيرا ما يعيرنا بها النقاد وهم محقون — ما يذهب اليه المسلم المجل لمصادره من أن ما هناك من النتاج الذهنى يجب أن يبقى غير مجرح (اذ النقد على العموم يعنى عند بعضهم الهدم الضار ، وهو من غير شك كثيرا ما يتحول الى هذا على يد الكثيرين من نقادنا) . وظاهر أن مثل هذا الموقف يثبت أقدام الخمود الذهنى . وأنا أتصور أن هذا ليس الموقف الذى يحبه « اقبال » من كل قلبه ، اذ يقول فى مقدمة محاضراته : « غير أننا يجب أن نتذكر أنه ليس هناك شىء نهائى فى التفكير الفلسفى » .

على أن الدارس الذى يحاول فهم نظريات اقبال الفلسفية واختبارها يجد مهمته محفوفة بالمصاعب . وتنشأ الصعوبة الرئيسية هنا من أن « اقبال » شاعر — بالاضافة الى كونه فيلسوفا — وهو — شاعرا — تنقصه الدقة والتحديد وتنظيم الأفكار فى صورة نظرية واضحة . وكثيرا ما يستعمل عبارات ليس من السهل الكشف عن محتوى ذهنى لها يمكن تحديده ، بل انها غالبا ما تكون كالضباب ، لا يمكن النفاذ منه

(١) Vitalism

(٢) Determinism

الى معنى حقيقى . ومن جهة أخرى اذا نظرنا فى الكتاب كله — ولا سيما فى الفصول الأربعة الأولى التى تعتبر فلسفية خالصة — لا نجد أى تصور محكم الحلقات أو واضح البرهان ، بل نجد سلسلة من الأقوال التى تشير الى موقف فلسفى معين ، وهى فى حدود هذا الفرض مترابطة ولكنها اذا أخضعت لفحص تحليلى وجدت مملوءة بالمتناقضات التى لا يمكن التوفيق بينها وبالقفزات والأخطاء المنطقية .

يبدأ اقبال فى محاضرته الأولى بوصف التجربة الدينية التى هى فطرية ومباشرة . غير أنه ليس مستعدا أن يعترف أن معرفة الحقيقة النهائية يوصل اليها باللقانة فقط ، بل يصرح أن النظر أو الفكر قادر كذلك على أن يعطينا معرفة (ولو أنه فى شعره يدأب على أن يهوّن من شأن العقل ، ويرفع من قيمة التجربة الفطرية التى يسميها عشقا أو محبة متابعا فى ذلك الصوفية الفارسيين . يقول : ان القول بأن الفكر فى جوهره محدود ، وأنه لهذا السبب لا يستطيع أن يدرك اللانهائى ، قول يقوم على تصور خاطىء لحركة الفكر فى المعرفة .. فالفكر فى حركته العميقة قادر على أن يصل الى معرفة لا نهائى منبث فى الوجود ، تكون التصورات المحدودة المتنوعة مجرد لحظات فى حركة كشفه عن نفسه) (ص ٦) . ويقول كذلك : « انه لمن الخطأ أن نعتبر الفكر غير قادر على الوصول الى نتائج حاسمة ، فانه كذلك على طريقته نوع من اتصال المحدود باللانهائى » (ص ٦) . ويبدو أن هذه الأقوال تعنى أن الفرد يستطيع الوصول الى الحقيقة النهائية من طريق التجربة الصوفية ، ومن طريق الحركة العقلية . ومع ذلك فهو فى نفس الوقت يقول : « انه (أى الغزالى) عجز عن أن يرى (أى فى انكاره دعاوى الفلسفة) أن بين الفكر واللقانة علاقة عضوية (١) » (ص ٥) . ولكن اذا صح أن بينهما تلك العلاقة العضوية فواضح أن أحدهما لا يستطيع أن يعمل وحده ، بل لابد أن يعملا معا . ولكن ما هو هذا الفكر ؟ وما هى طبيعته وطريقته ؟

(١) Organically related

اننا عندما ننتقل الى الفصل الثانى — وعنوانه « المقياس الفلسفى لالهامات التجربة الدينية » — كان الواحد ينتظر أن يجد هناك — نظرا للفصل بين الفكر (أى العقل متميزا من الفهم المنطقى) واللقانة — مقياسا عقليا لصدق المدركات الآتية من طريق اللقانة . غير أننا — على العكس نجد هناك لقانة برجسونية ، الحقيقة فيها « دافع حيوى خالق لا يمكن التنبؤ به » كما يتجلى فى الاستمرار الخالص [1] . وهنا أيضا يكرر « اقبال » القول بأن الطبيعة الحقة للحقيقة لا تعرف فى اللقانة فحسب ، ولكن فى الفكر أيضا ، ويتهم « برجسون » بأنه يخلق فجوة لا يمكن اجتيازها بين الارادة والفكر . يقول : « ان هذا فى الحقيقة ناشىء من النظرة الجزئية التى ينظرها (برجسون) الى الذكاء .. ولكن الفكر — كما بينت فى محاضرتى الأولى له حركة أعمق كذلك . فهو — وان بدا كأنه يجزىء الحقيقة الى أجزاء ثابتة — الا أن وظيفته الحقيقية أن يجمع عناصر التجربة باستخدام الكليات المناسبة للمستويات المختلفة التى تعرضها التجربة ، فهو فى عضويته قرين الحياة » (ص ٤٩) . غير أن اقبال — رغم حرصه على أن يحتفظ بالفكر — معارضا برجسون — يبدو أن هذا الاحتفاظ من جانبه سطحى فقط ، فهو كلما وصفه هو أن من شأنه — مثل برجسون — وعده مجرد آلة ذهنية ، تستخدم لضبط عالم المكان والمادة . وسنرى نتائج هذا بعد ، حين نتكلم عن معارضته للمذهب العقلى .

يهتم اقبال فى محاضرته الثانية بأن يجد برهانا فلسفيا لاثبات الطبيعة الروحية للحقيقة ، والبرهنة بذلك على وجود الله . وهو يرفض البرهان الكونى وبرهان الماهية [2] . ثم هو كذلك يرفض برهان الغائية ، الذى يحاول أن يثبت وجود الله الذى يؤثر فى مواده من الخارج . غير أنه

(١) Pure duration . ويفضل بعض الخبراء الفلسفيين استعمال كلمة « الدهر » فى مقابل duration

(٢) Ontological Argument

يقبل أساسا فكرة انبثاث الله فى الوجود ، وتأييدا لهذا يرفض فكرة المادة الساكنة ويقبل تصوير « هويتهد » لها « كنظام من الحوادث » فى انسياب حركى لا ينقطع . أما التجربة الداخلية فانه يرى — مع برجسون — أن طابعها الحقيقى فى الاستمرار الخالص ، الذى لا يمسه زمان متعاقب . ففى الاستمرار الخالص تغير ، ولكن ليس فيه تسلسل أو تعاقب . ووحدته « تشبه وحدة الجرثومة ، التى توجد فيها تجربة أسلافها — لا كمجموع — ولكن كوحدة ، كل تجربة فيها تجرى خلال الكل » (ص ٤٥) . وهذا الاستمرار الخالص ينتقل من كل نفس فردية الى الكون ، ويسند الى الذات النهائية . وهكذا يثبت للطبيعة الـه موجود فيها .

ان الباعث لبرجسون واقبال على تأكيد مثل هذه التجربة الداخلية الغريبة — تجربة الاستمرار الخالص — هو بالطبع تحاشى الجبرية ، وضمان نشاط حركى حر للذات . ومذهب برجسون المعارض للعقلية يرفض كل صفة غائية لهذا النشاط . ولكن عند هذه المرحلة يبدو حرص « اقبال » على الاحتفاظ بشىء من العقلية ، وهو يصف هذا التموج الحركى بأنه غرضى وموجه توجيها عقليا . ولكن مما يدل على أن هذه الأوصاف خالية من المعنى أن اقبال لا ينسب لهذا النشاط أى غرض أو نظام بعيد المدى ، وانما تخلق أغراضه من جديد فى كل لحظة . يقول : « الحياة العقلية غائية بمعنى أنها — وان لم يكن لها هدف بعيد تتحرك نحوه — الا أن هناك تكوينا تدريجيا لنهايات جديدة ، ولأغراض ومقاييس مثالية من القيم يصاحب نمو الحياة واتساعها .. فالعملية الكونية ، أو حركة الكون فى الزمن ، خالية تماما من الغرض ، اذا قصدنا بالغرض نهاية مرتقبة أو مصيرا محددا بعيد المدى ، يتحرك نحوه الخلق كله . ونسبة هذا الى العملية الكونية معناه تجريدها من أصالتها ومن طابعها الخالق » (ص ٥٢) .

ويستمر « اقبال » فيقول فى الصفحة نفسها : « لاشيء فى نظرى أبعد عن الموقف القرآنى من الفكرة القائلة ان الكون هو التنفيذ الزمنى لخطة مرسومة فى الأزل » . ولنا أن نسأل الى أى مدى يستمر غرض الهى واحد ؟ بل ما معنى الحديث عن غرض واحد ربما انتهى بحركة واحدة ؟ ان الغرض فى دلالته الدقيقة انما يعنى هدفا نهائيا ، بالاشـــارة اليه تعتبر الحركات المفردة غرضية . أما احتجاجات اقبال بالقرآن فكلها فى العادة لا مسوغ لها .

ويشير الأستاذ جب (ص ٨٢) الى أن اقبال « لا يبين فى أى مكان من محاضراته الواجبات الأخلاقية [١] لنظام تفكيره » . وأنا أرى أن أى نظام من الفكر جوهر فلسفته يقوم على افتراض « الدينية » الخالصة — حيث لا يكون للغرض مكان حقيقى — لا يمكن بحكم ذلك الفرض نفسه أن يحدد واجبات أخلاقية . هذا الى أننى لست أعرف ماذا يمكن لنظريته — فى الاستمرار المجرد — اقتراحه لتحقيق منهجها من اثبات الحرية ، وطرد فكرة السببية . فاذا كان الماضى بما فيه من ســـلاسل الأسباب والنتائج سينكمش الى وحدة من « الاله » المفرد فانه — تبعا لتلك النظرية — سيبقى النظام هناك حتى لو ذهب امتداد الزمن . ان فكرة الأسبقية الزمنية ليست حتى جزءاً من فكرة السبب . ثم ما القول فى المستقبل ؟ لقد قيل لنا ان وحدة الاستمرار المجرد كالوحدة العضوية للجرثومة ، يوجد فيها الماضى والحاضر معا « بامكانيات مفتوحة » للمستقبل . ولكن تصور الامكان الموضوعى هو بالضبط تصور الامكان بالقوة ، وهل الامكان بالقوة الا الميل الموجب للصيرورة ؟ وهكذا نعتقد أن الشجرة المستقبلة حاضرة بالقوة فى البذرة (واقبال نفسه يقول هذا فى ص ٦) ، كما أن النتيجة حاضرة بالقوة فى السبب . وهكذا حتى فى عملية الاستمرار المجرد نرى أن المستقبل يجب أن يكون معطى بطريقة ما فى الحاضر .

---

(١) Moral Imperatives

ان المذهب الذى رسمنا حدوده هنا يمثل الموقف الأساسى لاقبال وهو يؤدى الى رفض الرأى الذى يعتمد على البرهان التجريدى (أى ما وراء المادة) فى وجود الله ، الذى يعتبره هو — فى ضـوء التقاليد الصوفية — حالاً فى العالم ، وهو يرفض بشدة كذلك فكرة وحدة الله والعالم ، ويعتبر الله ذاتا عليا . ويثبت لله — فى تصوره هذا — صفات الخلق والمعرفة والقدرة على كل شىء . ففى ناحية الخلق يأخذ « اقبال » النظرية الذرية ، كما عرفها المتكلمون الكلاسيكيون ، ويعالجها فى ضوء ذرية الطبيعيين المحدثين . وهو ينسب — مخطئا فى هذا — فكرة الكون الممتد الى المتكلمين الذين لم يكونوا ليعتقدوا فى الذاتية المستمرة للعالم — نظرا لكونهم ذريين فى تصور المكان والزمان . ولهذا افترضوا خلقا وافناء متجددا للعالم على يد الله . ولكنهم كانوا بعيدين عن أن يقولوا بفكرة الكون الممتد بالمعنى الذى يفهمه العلم الحديث .

أما عن الصلة بين الله والطبيعة ، فان « اقبال » يصف الطبيعة بأنها شىء ليس منفصلا عن الله ، و لكنه تصرف الله ، فكما أن التصرف وصاحبه ليسا شيئين ينطابقان معا ، كذلك الشأن فى الله والعالم . هذا التصرف — أى حركة العالم — يصفه « اقبال » — متابعا القرآن فى ذلك — بأنه سنة الله أو طريقته . ومن هذا يستنتج الاطراد والدوام فى العالم . غير أنه ينشأ هنا تعارض بين انبثاثية اقبال وتجريدية [1] القرآن . فاذا كان العالم هو تصرف الله وطبعه فمن الواضح أنه لا يمكن فى حقه الاستغناء عنه ، فانه لا شىء يستطيع الاستغناء عن طبعه . ومن هنا جاء قوله بأن العالم مطرد ، دائم .. الخ.ولكنه فى الوقت ذاته يقول (ص ٥٣) « ان النفس العليا — فى لغة القرآن — يمكنها أن تستغنى عن جميع العوالم .. فما نسميه الطبيعة — أو ما سوى النفس — ليس الا لحظة طارئة فى حياة الله » .

(١) Transcendentalism

سوف لا أتتبع تحليل اقبال أكثر من هذا ، لأن مقالة كهذه لا تحتمله . ان الذى يدرس كتاب « اعادة البناء » لا يملك الا أن يتأثر بحماسته وبراعته ، ولكنه يشعر فى الوقت ذاته بشىء من الضيق من الاعتماد السطحى فى الكتاب على القرآن والاسلام الكلاسيكى . وقلما يعطى اقبال للطالب أىّ مرجع آخر يرجع اليه — فيما عدا القرآن . على أن كتاب اقبال هو المحاولة الوحيدة من جانب أى مسلم حديث لاعادة تقرير الموقف الفلسفى للاسلام . وفى الحق ان هناك مسئولية كبيرة على المسلمين المفكرين ، تقتضيهم أن يعيدوا النظر ، ويعبروا عن عقيدتهم من جديد فى حدود المعرفة الجديدة ، وبذلك يحيونها ويكسبونها عمقا .

ان العقل الانسانى لا يقف قط ، والمعرفة دائما تسير الى الأمام ، وكل تغيير كبير فى رأى الانسان عن العالم يستلزم ترجمة جديدة ، واعادة تقدير للحقائق الأساسية للعقيدة . ولكن هذه التفسيرات يجب ألا تفرض على العقيدة من الخارج ، بل يجب أن تنمو من داخل نظام الاعتقاد ذاته . وبغير هذا لا تستطيع تلك التفسيرات أن تقنع المسلمين الآخرين أو أن تحظى بالاحترام فى الخارج . ففى الوقت الحاضر توجد فجوة خطيرة بين المحافظين والجناح المعارض لهم ، وهذه الفجوة الروحية والذهنية قد تفكك يوما ما جماعتنا التى هى مظهر لنظام من الاعتقاد كوّن قيمنا الثقافية عدة قرون. ولا يمكن أن تسد هذه الفجوة الا بالفهم العقلى للعقيدة وتوضيحها ، فان العقيدة يمكن أن ترفض ، ولكن النظر لا يمكن أن يرفض ، وانما يمكن أن ينقض ، وبطبيعة الحال لا ينقضه الا النظر لقد كان خطأ جسيما من الأجيال الأخيرة من المسلمين ، أن يفترضوا أن « الغزالى » نقض الفلسفة بالعقيدة ، فان الفلسفة لا يمكن أن تنقض الا بفلسفة أخرى .

اتجاهات الفلسفة الإسلامية

وكيفية مجابهة الأفكار الحديثة فى المجتمعات الاسلامية

للدكتور محمد البهى أستاذ الفلسفة بالأزهر

---

١ ـ مقدمة :

ان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانا مسرحا لحركة الفكر الاسلامى فى رقعة الشرق الأوسط والأدنى ، بعد ما كان التفكير الاسلامى قبل هذين القرنين يسير فى دائرة الماضى القريب ، لا يحيد عنها . اذ المعروف فى تاريخ الفكر الاسلامى واتجاهاته أن قادة المسلمين وأئمتهم كانوا يتبعون مدرسة من المدارس الفقهية أو الكلامية التى تأسست فى القرون الثلاثة الأول ، وأنهم كانوا يلتزمون تعاليم المدرسة المتبعة ، ويسيرون فى استنباطهم وفق الأصول التى سار عليها أمام هذه المدرسة ، ويكاد يكون عمل هؤلاء التابعين منحصرا فى دائرة شرح أفكار المدرسة أو فى اخضاع حادث جديد لقاعدة عامة سبقت ، بحكم المشابهة والمماثلة لجزئية أخرى من جزئيات هذه القاعدة .

وسار الأمر فى التفكير الاسلامى على هذا النحو الى زمن « ابن القيم » وابن تيمية (فى القرن الرابع عشر الميلادى) . وهنا فى هذا الوقت عن طريق هذين المفكرين تحول أمر التبعية السابقة لمدرسة من المدارس التى تكونت فى الزمن المشار اليه آنفا الى « الانتخاب » ، وأصبح اتجاه التفكير يختلف منذ الآن لذلك عما مضى . فالانتخاب ليس تقليدا لرأى ، ولا لفكرة معينة ، ولا مجاراة لتعاليم مدرسة بذاتها ، وانما يقوم أمره على « النقد » ، والناتج عن عملية النقد العقلى هذه هو ذلك القدر المنتخب ، الذى ينسب الى الناقد ، ويتميز الناقد به .

« ابن القيم » « وابن تيمية » اذن هما اللذان استخدما النقد العقلى فى تقويم الأفكار الاسلامية حول أصول الاسلام ، سواء منها ما يتصل بالجماعة وتوجيهها ، أو ما يتصل بذات الخالق وصلته بالمخلوقين . ويعتبر الطريق الذى سلكاه تمهيدا للحركات الاسلامية العقلية التى جدت فيما بعد . أو تعتبر هذه الحركات الاسلامية المعاصرة تطورا للعمل الذى قاما به .

فاذا كان القرآن الكريم يمثل مرحلة من مراحل التوجيه الاسلامى فان مرحلة تكوين المدارس الفقهية والكلامية تعد المرحلة الثانية فيه ، كما تعد مرحلة التبعية والتقليد لهذه المدارس المرحلة الثالثة . وكذا بالتالى يعتبر عصر « ابن تيمية » « وابن القيم » ممثلا للمرحلة الرابعة فى هذا التوجيه . ثم الحركات الاسلامية الأخيرة تعتبر اما مرحلة خامسة أو استمرارا فى صورة واسعة للمرحلة الرابعة السابقة عليها .

٢ ـ نشأة الاتجاهات الاسلامية المعاصرة وأهدافها :

فى القرن الثامن عشر الميلادى ظهرت الحركة الوهابية ويتزعمها «محمد ابن عبد الوهاب » فى نجد .

وفى القرن التاسع عشر ظهرت الحركة السلفية فى مصر على يد« جمال الدين الأفغانى » (المتوفى سنة ١٨٩٧) و « محمد عبده » (المتوفى سنة ١٩٠٥) .

وفى الهند ظهرت مدرسة «أحمد خان » (الذى ولد سنة ١٨١٧) وتزعمها من بعده « محمد اقبال » (المتوفى سنة ١٩٣٨) .

وفى برقة ظهرت الحركة السنوسية التى قام بها وتحمل فى سبيل نشرها الجد الأكبر لملك ليبيا الحالى .

هذه الحركات وأمثالها التى ظهرت فى الشرقين الأوسط والأدنى ، وفى القرنين الثامن والتاسع عشر ، تعد اتجاهات للفكر الاسلامى فى الوقت المعاصر . وما يجد من آراء وتوجيهات على أساس من الفكر الاسلامى يعتبر الآن صدى لهذه الحركات .

الحركة السلفية فى مصر :

ان « جمال الدين الأفغانى » أحد مؤسسى الحركة السلفية فى مصر ، عندما قدم الى مصر ، كانت أحاديثه وتوجيهاته عبارة عن كشف آثار الاستعمار الانجليزى فى الشعوب الاسلامية . فقد أوضح هذه الآثار وهى آثار ضارة بتلك الشعوب فى جوانب الحياة الاسلامية الرئيسية ، أوضح ضررها فى التوجيه الفكرى للمسلمين ، والتوجيه . الروحى ، وأوضح ضررها فى الجانب الاقتصادى من حياة المسلمين ، والجانب الاجتماعى ، وغير ذلك من الجوانب الهامة . وكان العلاج الذى يقترحه دائما هو تمسك المسلمين باسلامهم ، وعلى وجه أخص الجهاد فى سبيل الله والقيام به . لأنه كان يرى ضرورة الثورة على الاستعمار الغربى فى غير هوادة ولين . اذ أنه اعتقد أن الاستعمار الغربى مصدر الفساد والضعف فى الحياة الخاصة والعامة للأمة الاسلامية فى آسيا وفى أفريقيا .

والشيخ «محمدعبده» عندما اتجه الى الغاية التى حددها جمال الدين الأفغانى ، وهى محاربة الاستعمار ، لم ير الوسيلة التى يشجع جمال الدين على اتخاذها ، وهى اعلان الثورة الدينية على المستعمر باسم الجهاد فى سبيل الله ، وان كان يشارك أستاذه جمال الدين فى تقرير أن العلاج لخروج المسلمين من حالتهم اذ ذاك — وهى حالة الضعة والذلة والتخلف عن ركب الحضارة الانسانية — هو التمسك بالاسلام ، الا أنه سار شوطا أبعد مما وقف عنده جمال الدين فى ذلك . سار فى طريق التأمل والفهم .

أراد أولا أن يحدد ما هو الاسلام الذى يجب أن يلجأ اليه المسلمون فى الخروج من حالتهم المشار اليها ، ووصل فى تحديده الى أنه ليس ذلك الذى يتمسك به المسلمون فى ذلك الوقت من تقاليد ، وليس تلك الأفهام التى كانت لمتأخرى المسلمين فى الاسلام ، وانما هو الاسلام كما فهمه المسلمون الأول . اذ أفهام المتأخرين من المسلمين للاسلام كانت تحت

تأثرهم بأحداث الوقت الذى يعيشون فيه ، وهى أحداث من شأنها أن تبعد العلماء عن أن يروا الرأى الصحيح ، ويفهموا الفهم الواضح فى تعاليم الاسلام . فالسلطان فى ذلك الوقت كان سلطانا فى المظهر فحسب . أما تسيير دفة الحياة اذ ذاك فلم يكن وفق ما ينادى به الاسلام ويأمر به المسلمين .

ثم عندما حدد الشيخ محمد عبده الاسلام الذى يجب أن يتمسك به المسلمون رأى أن اتخاذ الثورة — قبل اعداد العدة لها — وسيلةً فى اخراج المستعمر من بلاد الشعوب الاسلامية ، يتصل بالعاطفة والحماسة الوقتية أكثر مما يتصل بواقع الأمر . ولذا رأى أن يتخذ المسلمون وقادتهم أسلوبا آخر ، هو ما اتخذه المسلمون الأول فى تكوين جماعتهم ، وهو تنشئة المسلمين وتربيتهم ، وتوجيههم بأفكار اسلامية سليمة بعيدة عن الانحراف فى فهمها ، وبعد تخليتها مما علق بها من دخيل منذ زمن طويل .

ولكى يضرب الشيخ محمد عبده مثلا عمليا لتجديد الاسلام الذى أراده ، وتخليته مما اتصل به على مرّ الزمن من أفكار دخيلة أو مريضة — عمد الى تأليف بعض الكتب فى العقيدة كما شرح بعض الكتب العقلية المتداولة . فألف مثلا رسالة « التوحيد » فى العقيدة وشرح كتاب « البصائر النصيرية » وحاول تفسير القرآن الكريم على نمط اعتبر جديدا فى وقته ، ونهج عليه من بعده كثيرون آخرون . كما أنشأ بعض المدارس فى مصر وفى بيروت وهى تلك التى تسمى بمدارس الجمعية الخيرية الاسلامية .

وهو بهذا وذاك أراد أن ييسر الطريق للعمل العقلى فى الاسلام ، ويضع نواة للمنهج العلمى لتربية الناشئة وتوجيهها .

وهكذا الشأن فى كل ما سار فيه كان يرمى الى توضيح مبدأين أساسيين :

(ا) مناوأة التقليد ، ودفع الباحثين الى الاستقلال فى البحث والفهم ان استطاعوا الى ذلك سبيلا . سواء أكانت تلك الاستطاعة عن طريق اعدادهم العلمى أم استعدادهم العقلى . ويذهب فى بيان مضار التقليد ومناوأته الى أن الاسلام نفسه كدين لم يقم على التقليد ، وهنا يصرح بأن الاجتهاد « ضرورة عقلية ودينية » .

(ب) تأكيد « حرية الفرد واختياره فى أفعاله » . اذ أن ربط الانسان فى تصرفاته بغيره على الاطلاق لا يتفق وتكريم الله للانسان ، كما أن الفرد الحر المختار هو اللبنة الايجابية فى بناء المجتمع الانسانى المنتج . والاسلام فى نظره لم يهدف الى خلق مجتمع عاقل مشلول ، بل قصد الى مجتمع تعمره الحياة والحركة ، ويتجه فى سيره الى الخير العام .

ومن أجل اقرار الشيخ محمد عبده لهذين المبدأين ، وتأكيده لهما فى كتبه وبحوثه ، رُمى من منافسيه فى وقته بالالحاد والخروج عن العقيدة ، مع أن الشيخ فى واقع أمره لم يأت بجديد فى ذلك زيادة عن الأسس التى قام عليها عمل ابن القيم . «فالنقد » العلمى الذى نسب الى ابن تيمية قبله يتضمن من الوجهة العملية اقرار الاجتهاد ومناوأة التقليد ، كما يتضمن الاعتراف بحرية الانسان فى اختياره .

الحركة الاسلامية فى الهند :

والحركة الاسلامية فى الهند كانت تقوم على المبدأين اللذين قامت عليهما الحركة السلفية فى مصر ، مناوأة التقليد ، والاعتراف بحرية الانسان فى أفعاله وتصرفاته ومسئوليته عن تلك الأفعال والتصرفات بناء على ذلك .

فينسب الى محمد اقبال من زعماء هذه المدرسة أنه يقول : « اننى لا أرى فى المسلمين الا التقليد الأعمى وصور الأنانية ، وان روحى لترتجف فى داخل جسمى ، فشد ما أخشى أن يحل ذلك اليوم الذى نحرم فيه من ذكر الله الكريم ليضىء نوره فى قلوب أخرى » .

وينسب اليه أيضا : « يقول الله للشاعر : ان من لا يملك قدرة خالقة لا يعد فى نظرى الا ملحدا وزنديقا ، وليس له نصيب فى حبى . انه لم يذوق شجرة الحياة . يارجل الله كن حادا كالسيف . كن أنت نفسك الرجل الذى يحدد مصير العالم الذى تعيش فيه » .

فالحركة الاسلامية الجديدة فى الهند ، ان قامت على هذين الأساسين السابقين فهى تهدف الى ما هدفت اليه حركة جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ، وتستند كذلك الى عمل ابن تيمية ، وربما كانت العوامل التى أثرت فى ظهور هذه الحركة العقلية الاسلامية فى الهند هى نفس العوامل التى أبرزت مثيلتهـــا فى مصر . وهذه العوامل هى الاســـتعمار الغربى ومضاره .

ومن يتتبع عمل محمد اقبال العقلى ، وأثره العلمى فى الهند ، يجده يماثل ما أتى به محمد عبده فى مصر ، فقد حدد الاسلام على نحو ما حدده محمد عبـــده ، ونصح بالرجوع اليه . وحارب التقليد وبيَّن مضـــاره وحارب « فكرة القدر » ، وأكد مذهب الاختيار للانسان ، ثم فى الوقت نفسه أنشأ بعض المدارس النموذجية لتربية الناشـــئة تطبيقا لفكرته . فأنشأ فى سنة ١٨٧٥ م مدرسة «عليكرة » العليا ، كما أنشأ الشيخ محمد عبده مدارس الجمعية الخيرية الاسلامية فى مصر وبيروت .

الحركة السنوسية فى برقة :

والحركة السنوسية فى برقة ، وان لم تأخذ الصورة الواضحة التى أخذتها الحركة الاسلامية فى مصر والأخرى فى الهند ، الا أنها قامت على نفس الأسس ولنفس الغاية التى قامت عليها وهدفت اليها حركتا مصر والهند . وبدلا من تلك المـــدارس النموذجية كان للحركة الســـنوسية مدرسة لتحديد الغاية المرجوة أعمق أثرا وأوسع نطاقا ، هى المدرســـة الروحية الصوفية ، فحلقات « المريدين » فى الحركة الســـنوسية لعبت وتلعب دورا كبيرا فى توجيه أتباع هذه الحركة الى الغاية المنشودة .

واستعمار ايطاليا فى ليبيا ربما يعتبر أيضا من الأسباب الرئيسية فى تبلور هذه الحركة وقوتها .

٣ ـ مجابهة هذه الاتجاهات للافكار الحديثة فى المجتمعات الاسلامية :

وكما عنيت هذه الاتجاهات الاسلامية الفكرية بتحديد الاسلام ، وتخلية التعاليم الاسلامية من الأفهام المنحرفة والعادات الدخلية الضارة، ثم بتأكيد الأسس التى قامت عليها وهى الاجتهاد وحرية الفرد واختياره — عنيت بصلة الشعوب الاسلامية فى آسيا وأفريقيا — بالأمم الأخرى وبالأخص المسيحية منها .

فالشيخ محمد عبده اذ ينعى على الاستعمار الغربى ، يفرق بينه وبين المسيحية ، واذ يطلب الى المسلمين التمسك بعقيدتهم الاسلامية ، يفرق بين التمسك بالاسلام وروح التعصب ضد غير المسلمين . وهو فى هذا وذاك يتحدث على أساس من التعاليم الاسلامية ، التى ترمى الى تكوين مجتمع اسلامى ، وتعاونه مع المجتمع الانسانى الآخر .

وفتوى الشيخ المشهورة بفتوى « الترنسفالية » وهى حل الذبح هناك للمسلمين — تفيد الى أى مدى يريد الشيخ محمد عبده التعاون والتآزر مع الشعوب المسيحية وبقية العالم الانسانى .

ولا يقل حديث الشيخ وكتاباته — عن هذا التعاون ووجوبه من جانب المسلمين — عن كتاباته وأحاديثه عن الأسس التى قام عليها الاتجاه الاسلامى الفكرى ، الذى ينسب اليه والى أستاذه جمال الدين الأفغانى .

ومحمد اقبال أحد زعماء المدرسة الهندية يرى أن الجهاد فى الاسلام ضرورة وقتية . ورأيى فى ذلك أنه ارتأى هذا الرأى حتى لا تفهم عامة المسلمين أن الاسلام دين حرب أو دين اعتداء . ويقصد من ذلك توطيد معنى السلام والوئام فى نفوس المسلمين حيال غيرهم .

ويمضى أبعد من ذلك فى توطيد العلاقات بين المسلمين وغيرهم فيذهب الى تعليل أن الهوة بين المسلمين والمسيحيين قد ترجع الى تعسف من المسيحيين فى تفسير الانجيل .

ويضاف الى عناية هذه الحركات والاتجاهات الفكرية الاسلامية الحديثة بتوطيد السلام بين المسلمين وبين غيرهم ، موقفها من الأفكار

العلمية الحديثة والحضارات الانسانية المعاصرة . فالشيخ عبده يبين أن الاسلام يساير العقل الصحيح والتجارب العلمية المؤكدة . وهو بهذا يؤاخى بين المعرفة القائمة على واحدة منهما أو على كلتيهما وبين تعاليم الاسلام . كما يبين أن الاسلام توجيه للحياة فى جميع صورها ، فهو توجيه للفرد فى نفسه وله مع غيره فى الجماعة .

والمذاهب السياسية والاجتماعية المعاصرة يمكن أن تقاس — فى تقديرها من وجهة نظر الاسلام — بالمقاييس التى وضعها الاسلام لحياة الفرد وحياة الجماعة . فالمذاهب التى تعارض معارضة صريحة أحد هذه المقاييس لا يقبلها الاسلام اذن ويناوئها أشد المناوأة ، وتلك التى تتفق مع تعاليمه الصحيحة يرحب بها أيما ترحيب . فالمذاهب المادية والالحادية والتى تقوم على تقويض نظام الأسرة أو كيان المجتمع الانسانى يدعو الاسلام الى نبذها ومناوأتها . والمذاهب الأخرى التى تأخذ بالشورى فى الرأى وتهدف الى خلق مجتمع حر لا يخضع للتقليد الأعمى ممـا يشجع الاسلام على الأخذ بها .

واذا كان « الاجتهاد » فى نظر الشيخ محمد عبده وفى نظر محمد اقبال ضرورة انسانية ودينية ، فان الحجر على النقد وعلى حرية ابداء الرأى فى التوجيه السياسى للبشرية يعد من غير ما شك فى نظرهما أمرا يناوئه الاسلام وينفر منه . وكبت المعانى الروحية والعواطف الانسانية الخيرية — كالاحسان والمعاونة فى الفرد والجماعة — مما يحاربه الاسلام أيضـا .

فموقف الاتجاهات الفكرية الاسلامية على نحو ما تبلورت فى عصرنا الحاضر من الأفكار الحديثة والحضارة الصناعية المادية يتلخص فيما يلى :

ما يساعد منها على تكوين فرد حرّ ومجتمع انسانى فاضل وايجاد مستوى رفيع للبشرية يشجعه الاسلام ويرحب به . وما يساعد على ايجاد الشرور والآلام ويخلق جوا من الاضطراب الفكرى والضعف الروحى وزعزعة الايمان بالله يحاربه أشد محاربة .

فلسفة الحريات فى الإسلام

للأستاذ عبد الله غوشة
رئيس الهيئة العلمية فى المملكة الأردنية الهاشمية

مقـــــدمة :

الحرية أحد الأصول الرئيسية الهامة التى تتحقق بها سلامة الأفراد والجماعات ، بل الشعوب والحكومات ، وعليها تعتمد الأمم ذات الرسالة الانسانية فى أداء رسالتها ، وهى حق طبيعى للانسان ، ولازمة له لزوم الروح للجسد ، والضوء للعين ، بل هى فطرة الله التى فطر الناس عليها .

والأمة انما تكون مثالية اذا وفرت لأفرادها وجماعاتها السعادة المادية والمعنوية ، وأطلقت لهم حرياتهم الشخصية ، وكفل دستورها ونظمها المحافظة على هذه الحريات وصيانتها من كل عبث واعتداء .

والحرية اليوم هى الشغل الشاغل للعالم أجمع ، والبحث عنها — فى أى معنى من معانيها — يتطلب نشر تلك الصحائف الدامية التى سجلها تاريخ الانسان فى الصراع بين الحق والباطل . ولقد اشترك فى هذا الصراع أبطال الانسانية وقادة الفكر منذ أن وجد الانسان ووجد الفكر . وبالمقدار الذى ارتقت اليه مداركه وتحررت أفكاره كان الصراع يقوى ويضعف ويمتد وينقبض .

ولقد كان دور الاسلام فى هذه المعارك دورا فاصلا ، فأضاء بمبادئه مشعل الحرية ، ووطد بتعاليمه أركانها ، وأيد سلطانها ، ونشر بعدالته ألويتها ، وبعثها فى القلوب بعثا لا يعتريه التراجع والفتور ، ولا تأخذه قوى الطغيان مهما عظمت وتضافرت .

والاسلام — وهو التشريع العام الخالد الصالح لكل زمان ومكان والدستور الجامع المنظم لشؤون الأمة الدينية والدنيوية ، المحقق لمصالح الفرد والجماعة والأمة على السواء — قد عالج الموضوعات الحيوية الهامة — وفى طليعتها موضوع الحريات — معالجة حكيمة ناجعة .

فقرر الحرية للأفراد والجماعات ، ضمن نطاق الحكمة والمصلحة العامة ، وشرع من النظم والأحكام ما يكفل تحقيق ذلك ويصونه ، سابقا وبازّا جميع النظم الدستورية الأخرى التى عرفها الانسان .

هذا وسأقتصر فى بحثى على : —

١ — حرية الاعتقاد .

٢ . حرية الرأى والفكر .

٣ .. الملكية الفردية وحرية التصرف .

مع بيان ما قرره الاسلام فى شأنها ، مستمدا من الله تعالى العون والتوفيق وسائلا للانسانية الهداية الى أقوم طريق .

حـــرية الاعتقـــاد

لقد أقر الاسلام حرية العقيدة ، وترك لكل فرد الحرية التامة فى أن يبنى عقيدته على ما يصل اليه عقله السليم ونظره الصحيح ، وجعل أساس الايمان وعماد التوحيد البحث والنظر والعقل والدليل .

فالانسان مفطور بطبيعته على اتباع مذهب واتخاذ عقيدة دينية له ، وكثير من الناس يتوارثون هذه العقائد ، ويتناولونها عن آبائهم وقادتهم عن طريق التقليد والمحاكاة ، دون بحثها أو تمحيصها .

أما الاسلام فلم يكتف بهذا الضرب من التوارث ، لأنه يرى فيه اهمالا للعقل وتعطيلا له عن القيام بواجبه ، والعقل السليم له شأنه وخطره وقيمته فى نظر الاسلام ، الذى يرى أن الانسان لم يميز به عن سائر

الحيوانات الا ليستعمله فيما خلق له ، وليظهر أثره وفائدته فى عقائده وتصرفاته .

جاء الاسلام والناس فى غفلة يتخبطون مستسلمين للعواطف ، متبعين الأهواء منغمسين فى تقاليد بالية ، متخذين عقائد فاسدة : من عبادة للأصنام ، وتقديس لما لا يجلب لهم خيرا ، ولا يدفع عنهم شرا ، اتباعا لأهوائهم وتقليدا لآبائهم — (بل قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مهتدون) (١) ، فطالبهم بعبادة الله تعالى والايمان به وحده ، عن طريق البحث والنظر والعقل والتفكير ، فلفت الأنظار ، ونبه الأفكار الى ما فى هذا الكون الفسيح من عبر وآيات ، وما حواه من دقة فى الصنع واحكام فى النظام ليهتدى الانسان بهذا النظر ويصل عن طريق الحس والمشاهدة — وهى طريق الفطرة — الى الايمان الصحيح ، والعقيدة السليمة . قال الله تعالى (أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء) (٢) . (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم انى برىء مما تشركون. انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين) (٣) .

فالاسلام فى تكوين العقيدة أطلق للعقل عنان النظر ، وفسح له فى مجال البحث ، وشدد النكير على الذين أناموا عقولهم عن النظر والتفكير

---

(١) الزخرف — ٢٢
(٢) الأعراف — ١٨٤
(٣) الأنعام — ٦

وبالغ فى تقريع أولئك الأشخاص الذين يبنون عباداتهم على التقليد الأعمى، فلم يحكموا عقولهم ولم يطلقوها من قيودها بل تركوها مهملة معطلة ، قال تعالى :

(أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) [١] . وقال تعالى : (لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون) [٢] .

ولا ريب فى أن أهم عقبة تقوم فى سبيل التحرر العقلى هو هذا التقليد الأعمى لكل مألوف وموروث ، وهو بعينه الرجعية الممقوتة ، هذه الرجعية التى حاربها الاسلام حربا لا هوادة فيها (واذا قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا ، أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون) [٣] . وذلك لأنه ينشأ عنها الهوى المضل الذى حرص الاسلام على تطهير النفوس منه وتخليصها من اساره ، فالنفوس المريضة بالهوى لا تدرك الحقائق الا بمنظارها الخاص ، ولا يهمها أن تتجرد فى تفكيرها لتعلم الحق حقا فتتبعه ، والباطل باطلا فتتجنبه . ومن شأن هذا الهوى أن يقود صاحبه الى المهالك وهو مستسلم منقاد (أفمن كان على بينة من ربه كمن زين له سوء عمله واتبعوا أهواءهم)[٤] ، وهؤلاء هم ضعفاء العقول والهمم فى كل أمة وكل جيل (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن) [٥] .

واذا كان أساس الاعتقاد فى الاسلام هو البحث والنظر والعقل والدليل فحرية الاعتقاد فيه مكفولة ، قال الله تعالى :
(لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى) [٦] .

---

(١) محمد — ٢٤
(٢) الأعراف — ١٧٨
(٣) المائدة — ١٠٤
(٤) محمد — ١٤
(٥) المؤمنون — ٧٢
(٦) البقرة — ٢٥٦

فالدين هداية اختيارية للناس ، تعرض عليهم مؤيدة بالأدلة والبينات والرسل مبشرون ومنذرون ، والداعى لا سلطان له غير سلطان التذكير والموعظة الحسنة ، قال الله تعالى مخاطبا رسوله صلى الله عليه وسلم :

(فذكر انما أنت مذكر . لست عليهم بمسيطر) (١) .

وقال تعالى :

(أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتى هى أحسن) (٢) .

ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشاء) (٣) .

(فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب) (٤) .

وفى ذلك ردّ على من ادعى أن الاسلام قد اعتمد فى دعوته على السيف والقتال ، فان الاكراه ووسائل العنف ليست من السبل القويمة للدعوة الى الدين ، وانما الحجة الصحيحة والدليل القوى هو الذى يكوّن الايمان القلبى والاعتقاد ، قال الله تعالى :

(ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) (٥) .

فالاسلام لم يلجأ الى السيف الا حيث يكون هو الطريق الوحيد ، الذى يحفظ به كيانه ، ويدفع عنه شر أعدائه . والقتال لم يشرع الا دفاعا عن الحوزة ، وردا للعدوان ، وحماية للدعوة من كل اعتداء واقع أو متوقع ، قال الله تعالى :

---

(١) الغاشية — ٢١
(٢) النحل — ١٢٥
(٣) البقرة — ٢٧٢
(٤) الرعد — ٤٢
(٥) يونس — ٩٩

(أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير) [1].

وعلى المسلمين أن يعاملوا أعداءهم بمثل ما يعاملونهم ، فان اعتدوا أو تأهبوا للاعتداء أو كان الاعتداء متوقعا ، وجب قتالهم .

(وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين) [2] .

(فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين) [3] .

فان انتهى الاعتداء فلا قتال (فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين)[4].
(وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله) [5] .

على أن الاسلام يدعو الى السلم العام ويريده ، ولا أدل على ذلك من قوله تعالى :

(يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين) [6] .

والسلم الذى يدعو اليه الاسلام هو السلم الذى يتعاون فيه الجميع على خدمة الانسانية ، مع العزة والقوة ، دون ذلة أو استخذاء ، وهو السلام الذى يخيم عليه سلطان الحق ، وترفرف عليه ألوية الأمن ولا يعكر صفوه ظلم الباطل أو ظلامه .

لم يكتف الاسلام بحرية العقيدة بل ترك أرباب كل دين وما يدينون

---

(١) الحج — ٣٩
(٢) البقرة — ١٩٠
(٣) البقرة — ١٩٤
(٤) البقرة — ١٩٣
(٥) الأنفال — ٦٢
(٦) البقرة — ٢٠٨ .

وقرر حماية الشعائر الدينية لغير المسلمين من أهل الذمة والمعاهدين ، والمراد ذمة الله وذمة رسوله ، وجعل لهم مطلق الحرية فى اقامة شعائرهم الدينية فى معابدهم وكنائسهم ، وهدد كل من يحول دون قيامهم بذلك على الوجه الذى تقتضيه شريعتهم ويتطلبه دينهم .

وكانت العهود التى تعطى لأهل الذمة من خلفاء المسلمين وأمرائهم ينص فيها على التأمين على اقامة الشعائر الدينية والمحافظة على الكنائس والمعابد بالاضافة الى شمولها للتأمين على الأنفس والأعراض والأموال .

فقد جاء فى عهد عمر بن الخطاب الى أهل بيت المقدس (أعطاهم الأمان لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وسائر ملتهم ، لا تسكن كنائسهم ، ولا ينقص منها ولا من حيزها ، ولا من صلبهم ، ولا يكرهون على دينهم ، ولا يضار أحد منهم) .

والاسلام أباح للمسلم أن يتزوج بغير المسلمة من أهل الذمة ، وجعل لها من الحقوق ما للزوجة ، وأباح لها البقاء على معتقداتها ،وحرّم على الزوج أن يكرهها على ترك دينها ، أو أن يمنعها من الذهاب الى معبدها وكنيستها والقيام بصلواتها وشعائرها الدينية .

هذا وبالاضافة الى حماية الشعائر الدينية ، فقد أوجب الاسلام العناية بغير المسلمين من أهل الذمة وأوصى باحترامهم ، والمحافظة عليهم والابتعاد عن ايذائهم أو الاضرار بهم ، كما قرر لهم نفس الحقوق التى للمسلمين ، قال صلى الله عليه وسلم : (لهم ما لنا وعليهم ما علينا) وأمر المسلمين أن يحسنوا معاملتهم ويتوددوا اليهم ويبروا بهم ، ويراعوا العدل فى الأحكام لهم أو عليهم ، قال الله تعالى :

(لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين) (١) .

(١) الممتحنة — ٨ .

ولقد كان خلفاء المسلمين وأمراؤهم ينصحون ولاتهم ونوابهم بالعدل ، ويخصون بالذكر أهل الذمة ، جاء فى كتاب عمر بن الخطاب رضى الله عنه الى عمرو بن العاص وهو يومئذ الوالى على مصر « وان معك أهل ذمة وعهد ، وقد وصى رسول الله صلى الله عليه وسلم بهم وقال : (من ظلم معاهدا أو كلفه فوق طاقته ، فأنا خصمه يوم القيامة) احذر يا عمرو أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم لك خصما فانه من خاصمه خصمه » .

وروى الخطيب فى تاريخه عن ابن مسعود رضى الله عنه ، قال صلى الله عليه وسلم : (من قذف ذميا حدّ له يوم القيامة بسياط من نار) . وهذا عمر بن الخطاب يمكن أحد الذميين ليقتص ممن اعتدى عليه ، وهو ولد لعمرو بن العاص ، ويقول كلمته المدوّية : (يا عمرو متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا !) .

ويجب على المسلمين فوق هذا أن يدفعوا عنهم أى اعتداء يوجه عليهم من الخارج ، وأن لا يسلموا أحدا منهم الى أهل الحرب اذا قصدوه ولو أدى ذلك الى القتال . قال ابن حزم فى مراتب الاجماع : (ان من كان فى الذمة وجاء أهل الحرب الى بلادنا يقصدونه وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح ونموت دون ذلك صونا لمن هو فى ذمة الله تعالى وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم فان تسليمه دون ذلك اهمال لعقد الذمة) .

لم يقتصر الاسلام فى أحكامه وتعاليمه على المحافظة على أهل الذمة والدفاع عنهم ، بل أمر فى ميدان البر والصدقة والاحسان أن لا يفرق بين المسلم وغيره . قال صلى الله عليه وسلم : (تصدقوا على أهل الأديان جميعها) . وقد استنبط الفقهاء من ذلك أنه يجوز للمسلم أن يوصى أو يقف شيئا من أمواله على غير المسلمين من أهل الذمة ، وتعتبر الوصية والوقف على هذا الوجه أمرا نافذا .

ان الحقوق التى قررها الاســلام للذميين والمعاهدين قائمة على أساس انسانى بحيث لا يفرق بين أهل دين ودين .

ولقد عاش غير المسلمين مع المسلمين قرونا طويلة على خير حال من الحب والود ، واســتمتعوا بنعمة المساواة مع المسلمين فى كل شىء ، وتمتعوا بحريتهم الكاملة ، وكانوا أعضاء حيــة سليمة مرتبطة بسائر أعضاء الأمة ، ارتباط ألفة وعطف وتعاون .

على أن الاسلام فوق هذا جاء بالدعوة الى الاخاء العالمى ، واعتبار الناس سواسية ، لا فرق بينهم ، ولا فضل لأحدهم على الآخر الا بالنسبة لما يقوم به من الأعمال الصالحة ، وما يساهم فيه من طرق الخير والبر للأمة والبلاد والانسانية جميعها ، ويقرر أن أحب الناس الى الله هو أنفعهم الى عباد الله ، قال الله تعالى :

(يأيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم) (١) . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (كلكم لآدم وآدم من تراب لا فضل لعربى على عجمى الا بالتقوى) ، (الخلق كلهم عيال الله فأحبهم اليه أنفعهم لعياله) .

فقيمة المرء فى نظر الاسلام تكون بالنسبة لما يقدمه لأمته من الخير وما يتقرب به الى ربه من العمــل الصالح ، أما الجاه والمال والنسب واللون والجنس فليست من القيم التى لها أثر فى ميزان التفاضل الصحيح ، والرسول صلى الله عليه وسلم يقول : (من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه) .

وكان يقول : (يا فاطمة بنت محمــد لا أغنى عنك من الله شيئا) . (ان الله لا ينظر الى صوركم وأموالكم وانما ينظر الى قلوبكم وأعمالكم).

(١) الحجرات - ١٣ .

٢ — حرية الرأى والفكر

لقد أطلق الاسلام حرية الرأى والفكر ، وأحلها المنزلة الرفيعة والمكانة العالية ، وأحاطها بسياج من العناية والرعاية ، وبنى العقيدة الاسلامية على الحجة والدليل ، لا على الاكراه والتقليد ، ونوه بشأن العقل وأراده على اليقظة وطالبه بالتنبه . ولم يجوّز للشخص أن يكون آلة صماء يقبل كل ما يقال له دون أن يستعمل عقله فيه ، ومدح عباده المؤمنين الذين يتبعون أحسن ما يستمعون من القول بعد بحثه وتمحيصه ووصفهم بالهداية . قال تعالى : (فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب) (١) .

فالاسلام جاء محررا للعقول البشرية من قيود التقليد مفسحا المجال أمامها لتسير فى طريق هداها فى جو واسع من الحرية ، مقيما العقل السليم حكما بينه وبين مخالفيه لدى البحث والمجادلة ، فيأتيهم بالحجة ، كما يطلب منهم الحجة ، (قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين) (٢) . واذا سفه للمشركين عقائد أو أبطل لهم تقاليد ، انما يفعل ذلك بعد عرضها على العقل الذى لا يخضع لغيره ، ولا يقبل سلطانا سواه (ان الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم ان كنتم صادقين) (٣) . ولقد أراد بذلك ايقاظ العقل وتنبيهه الى أداء مهمته وتربية القوى العقلية والفكرية ، على الاعتداد بالنفس ، واستقلال الرأى وحرية التفكير .

هذا وقد حث الاسلام أهله وأولياءه على أن يتحلوا بالشجاعة الكافية لاستعمال عقولهم وابداء آرائهم فى كل ما يحقق مصالحهم ، ويدفع مفاسدهم ، فدعا الى الاجتهاد ، وجعل القياس — وهو الرأى

(١) الزمر - ١٧ (٢) البقرة - ١١١ (٣) الأعراف - ١٩٣ .

السديد فى الحاق الأشباه بالأشباه والنظائر بالنظائر فى الأمور التى لم يرد فيها نص صريح من كتاب أو سنة — أحد مصادر التشريع الأربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس . وفى هذا مجال فسيح للرأى ومتسع عظيم للنظر ، وتقرير لحرية التفكير .

ان القرآن الكريم — وهو الأصل والمصدر الرئيسى للمسلمين — قد نص فيه على الأصول العامة والقواعد الكلية التى تنظم شؤون الأمة الهامة ، وهذه القواعد والدعائم لا تختلف فيها حاجة الأمم باختلاف أزمانها وأمكنتها ، أما التفصيلات الجزئية التى تختلف فيها الأمم باختلاف الأمكنة والعصور ، وتحتاج الى بحث وتدقيق ونظر وتحقيق فقد سكت عنها ليكون أولو الرأى والفكر فى كل أمة فى سعة من أن يستعملوا عقولهم وآراءهم ، ويشرعوا لأمتهم من الأحكام ما يحقق لها المنافع ويدرأ عنها المفاسد ، فى نطاق الأسس والقواعد التى نص عليها .

وعدم النص على الجزئيات لحكمة بالغة ، وضرورة ماسة ، لأن الاسلام تشريع عام خالد ، صالح لكل زمان ومكان ، والنص على الجزئيات ينافى هذه الصلاحية ، ويقيد أتباعه بأمور لا تصلح لزمانهم ولا تلائم مكانهم . « لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان » .

وفى رجوع الشافعى عن بعض ما استنبطه من الأحكام فى بغداد عندما انتقل منها الى مصر دليل على ذلك « المذهب القديم والمذهب الجديد » .

ولقد جاء كثير من الأحكام مقرونا بالعلة التى أوجبته ليعلم الناس من ذلك أن غاية المشرع هى تحقيق المصالح ودرء المفاسد ، وليراعوا ذلك فى اجتهادهم واستنباطهم ، قال تعالى : (ولكم فى القصاص حياة) (١) . وقال ، فى علة تحريم الخمر والميسر : (انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم

(١) البقرة — ١٧٩

العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون) (١) .

دعا الاسلام الى الاجتهاد وبالغ فى ذلك ، ورتب الأجر للمجتهد على كل حال (اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وان اجتهد فأخطأ فله أجر واحد) .

وأما قول أبى بكر رضى الله عنه : (أى سماء تظلنى وأى أرض تقلنى ان قلت فى كتاب الله برأيى) وقول ابن عباس رضى الله عنهما : (من قال فى القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار) فمحمول على الرأى الذى يخالف النص ، أو يستند على مجرد الهوى ، ولا يعتمد على أصل دينى أو مصلحة عامة .

وباب الاجتهاد ينبغى أن يكون مفتوحا واغلاقه ليس من أصول الدين ولا فى مصلحة المسلمين .

وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يستشير الصحابة باللطف ، ويصغى الى كل قول ، ويشجعهم على ابداء رأيهم الصريح ، ويرجع الى آرائهم فى كثير من الأمور الدنيوية التى تحتاج الى رأى ، ولم يرد فيها نص بالوحى الالهى ، وكثيرا ما كان يقول لهم : (أنتم أعلم بأمور دنياكم) (ما كان من أمر دينكم فالىّ وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به) . وكان يخص أهل الرأى والمكانة من الراسخين بالأمور التى يضر افشاؤها، فاستشارهم يوم بدر لما علم بخروج قريش من مكة للحرب ، فلم يبرم الأمر حتى صرح المهاجرون ثم الأنصار بالموافقة « واستشارهم جميعا يوم أحد » . قال تعالى مخاطبا رسوله صلى الله عليه وسلم : (فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر) (٢) .

---

(١) المائدة — ٩٤ (٢) آل عمران — ١٥٩ .

وقد علم المسلمون أن لهم الحق فى أن يناقشوا رسولهم ويشيروا عليه بما يرون ، بعد أن يتأكدوا أن الأمر دنيوى لم يسبق بشأنه أمر أو وحى ، فهذا هو الحباب بن المنذر الأنصارى يشير على النبى فى غزوة بدر أن ينزل فى موضع آخر غير الذى نزل فيه ، بعد أن تأكد أن الله لم ينزله اياه ، وانما هو الرأى والحرب والمكيدة . فيقبل منه الرسول صلى الله عليه وسلم رأيه ويعمل به ويتحول الى مكان آخر . (وفى ابداء كل من أبى بكر وعمر — رضى الله عنهما — رأيه فى أسرى بدر بحضور النبى صلى الله عليه وسلم وعلى مسمع منه دليل على ذلك) . ومنه قول الرسول صلى الله عليه وسلم لما سمع من معاذ بن جبل حين أراد ارساله الى اليمن ، أنه يجتهد رأيه فيما ليس فيه نص من كتاب أو سنة : (الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله) .

والاسلام بقبوله مبدأ الشورى ، وتطبيقه فى جلائل الأمور وعظيم الشؤون دليل واضح على ما لدى حرية الرأى فى نظره من مكانة ومنزلة. فها هو ذا رسول صلى الله عليه وسلم ينتقل الى الرفيق الأعلى ، دون أن يعين من يخلفه فى أمور المسلمين ، ليتبادل المسلمون الرأى ، ويتشاوروا بعد وفاته على اختيار الرجل الذى يرونه أحق من غيره وأجدر . ولم يقم أبو بكر رضى الله عنه عمر الفاروق خليفة من بعده الا بعد أن استشار أهل الرأى والمكانة من الصحابة ، فرأى أنهم يرون أن عمر أمثلهم للخلافة، فعهد اليه بالأمر فى حياته ، فكان ذلك كتوكيل له فى مرضه ، وترشيح له من بعده . واجتهد عمر فترك الأمر شورى بين ستة يرى أنهم أهل الرأى والمكانة فى الأمة ، الذين تخضع لرأيهم اذا اتفقوا . قال تعالى فى صفة عباده المؤمنين :(وأمرهم شورى بينهم،ومما رزقناهم ينفقون) (١). والنبى صلى الله عليه وسلم لم يضع قاعدة أو نظاما للشورى يبين فيه طريقة اشتراك أولى الرأى والفكر ، لأن أمر الشورى ، يختلف باختلاف أحوال الأمة الاجتماعية فى الزمان والمكان ، ولو وضع هذه القاعدة

(١) الشورى — ٣٨ .

لاتخذها المسلمون دينا ، وحاولوا العمل بها فى كل عصر وقطر ، وفى ذلك تضييق عليهم وشدة لاتتلاءم مع الاسلام وسماحته .

لقد سار الخلفاء الراشدون،وأمراء المسلمين من بعدهم ،على تشجيع حرية الرأى ، وقبول النصيحة ممن يسديها لهم ، وللرجوع عن رأيهم اذا وجدوا فى رأى الآخرين صحة وصوابا .

فها هو ذا عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقول : «اذا رأيتم فىّ اعوجاجا فقوموني » فقام اليه رجل وقال : « لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا » . فقال : « الحمد لله الذى جعل فى هذه الأمة من لو رأى فىّ اعوجاجا لقومه بسيفه » .فرح بذلك عمر وحمد الله لأنه استوثق من أن الأمة فيها خلق العزة والكرامة وحرية الرأى وقول الحق ، وأن هذا الخلق يحفزها على أن تستعمل حريتها وتتمتع برأيها فى أن لاتقر لظالم ، ولا تعنو لمستبد . ويخطب عمر رضى الله عنه فينهى أن يزاد فى المهر على أربعمائة درهم،فتعترضه امرأة بقول الله تعالى : (وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا) (١) فلم ينكر عليها بل يرجع لفوره الى الحق ويقول تلك الجملة المأثورة « أخطأ عمر وأصابت امرأة » . وقال رجل لعمر فى حديث دار بينهما - اتق الله - فأنكر عليه بعض الحاضرين وقال له : أتقول لأمير المؤمنين اتق الله!فقال له عمر:« دعه فليقلها لى ، نعم ماقال ، لا خير فيكم اذا لم تقولوها ، ولا خير فينا اذا لم نقبلها » .

والأمر بالمعروف والجهر بالحق واسداء النصيحة أمور قررها الاسلام ، لتصلح أعمال الأفراد والجماعات وتحسن تصرفاتهم ، وهى واجبات اجتماعية خطيرة لها آثارها ونتائجها الهامة فى حياة الأمة وصيانتها من العبث والانهيار ، بل فى تقدمها وازدهارها فى ميدان هذه الحياة .

وقد اعتبر الاسلام هذه الأمور مقياسا يقاس عليه ضعف الدين وقوته، قال تعالى : (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن

(١) النساء : ١٩ .

المنكر) [١] . وقال صلى الله عليه وسلم : (الدين النصيحة) ،(اذا رأيت أمتى تهاب الظالم أن تقول له يا ظالم فقد تودع [٢] منها) .

والجهر بالحق دليل كبر الهمة وعلو الجانب ، وهو يتحقق حيث يكون القلب العامر المطمئن ، والروح القوية الوثابة ، والعقيدة الصحيحة الراسخة ، لأن الذى يجهر بالحق يعلم أنه قد يعرض لمتاعب وشدائد ، وقد يلاقى فى سبيل ذلك فتنة وأذى كثيرا ، ومع ذلك يستعذب كل شدة، ويستهين بكل هول فى ابداء الرأى الذى يرى فيه الحق والصواب .

هذا ولم توجد هذه الثروة من الفقه الاسلامى الا نتيجة للحرية الفكرية التى كفلها الاسلام ، وأولاها عنايته الفائقة ، ومثل الفقه تلك البحوث الجليلة فى العقائد والفلسفة ومختلف العلوم .

فالاسلام جاء داعيا الى البحث والتنقيب ، وتصيد الحكمة والمعرفة أنى وجدت (الحكمة ضالة المؤمن) (خذ الحكمة ولا يضرك من أى وعاء خرجت) . وفرض طلب العلم على المسلمين ، ولم يميز بين علم وآخر ، بل اعتبر العلوم التى تحقق مصلحة دينية أو توصل الى منفعة دنيوية سواء فى وجوب تحصيلها وفرضيتها . قال صلى الله عليه وسلم : (طلب العلم فريضة على كل مسلم) . ورفع درجة الذين يعلمون وفضلهم على غيرهم ممن تقاعس عن التزود بالعلم والاغتراف من مناهله ، قال تعالى : (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) [٣] . (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون) [٤] . وقال عليه الصلاة والسلام (من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له طريقا الى الجنة) .

وان أعلى منزلة دعا اليها الاسلام فى تمجيد العقل وتحصيل العلم أنه قرن شهادة العلماء بشهادة الملائكة عن وجود الخالق وتفرده بالوحدانية (شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط) [٥] .

(١) آل عمران — ١١٠ . (٢) أى أهملت وتركت وما ترتكب من معاص حتى تكثر منها فتستوجب العقوبة . (٣) المجادلة — ١١ . (٤) الزمر — ٩ .
(٥) آل عمران — ١٨ .

بل اعتبر ايمان الانسان وعبادته لله غير كاملة ، ما لم يصدرا عن علم وادراك وبصيرة (وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون)[١]. (انما يخشى الله من عباده العلماء)[٢] . ان هذه الآيات وأمثالها دفعت بالمسلمين الى ميادين العلم من أى نوع كان ، حتى ألموا بكل ما وصل اليه التفكير البشرى ، وزادوا عليه ، ولم يتحرجوا من تلقى العلم والمعرفة عن غيرهم من الملل الأخرى . فمن الخطأ الفاضح أن يظن ظان أن الاسلام لا يدعو الى تعليم العلوم الكونية أو الاغتراف من مناهل العلوم العصرية ، فلقد نبه أهله وذويه الى النظر فى كل ما خلق الله من شىء فى السماء والأرض ، وفى الانسان نفسه والجماعات البشرية — وموضوعات العلوم المختلفة لا تخرج عن هذه الدائرة — بالاضافة الى أنه جعل مناط الايمان فى مستقبل هذا العالم الى ازدياد العلم بهذه الحقائق ، (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)[٣] .

قال أحد المفكرين الغربيين : « اذا كان فى الأرض أديان تعادى العلوم فان الاسلام — على العكس — لا يقوى ولا يزدهر الا بانتشار العلوم وتقدمها ، فان بينه وبينها رابطة أكيدة ، فلا يمكن عزو الانحطاط الحالى بين المسلمين الى دينهم لأنه كان فيما مضى السبب الوحيد فى رقيهم وعظمتهم » .

والاسلام فوق هذا لم يكتف باباحة تعلم العلوم الحديثة النافعة ، بل اعتبر أن كل علم أو فن تحتاج اليه الأمة فى حياتها يعتبر فرض كفاية يجب على طائفة منها أن تتزود منه ، وتقوم بتحصيله ، والا وقعت الأمة جميعها فى الاثم . وجميع العلوم الحديثة والكونية من طب وفلك وهندسة وصيدلة وطبيعة وكيمياء وغيرها يعتبر تحصيلها من فروض الكفاية ، لحاجة الأمة اليها ، وأن الانسان بتحصيلها يتقرب الى الله .

(١) العنكبوت — ٤٣ . (٢) فاطر — ٢٨ . (٣) فصلت — ٥٣ .

أطلق الاسلام حرية البحث والنظر لكل فرد ، ولم يقيده الا بالأمور التى تقتضيها الفطرة السليمة ، وتتطلبها المصلحة العامة ، من توخى الحق وتحرى العدل . فالحرية الفكرية التى جاء بها الاسلام وحث عليها هى التى يكون الدافع اليها والغاية منها تحقيق المصلحة ودرء المفسدة واحقاق الحق ورفع الظلم وازهاق الباطل . أما الحرية التى يترتب عليها انحلال فى كيان الأمة ، أو فساد فى خلق أبنائها أو عقائدهم أو التى تدعو الى الفوضى والاضطراب وتخلق الفتن وتقوض العمران فليست الحرية التى يدعو اليها الاسلام .

فى كل ما تقدم دليل واضح على أن الاسلام أطلق حرية الرأى ، وأن عقائده وتعاليمه وأحكامه تتفق مع العقل السليم والنظر الصحيح، وأنه دعا الى الاجتهاد واعتبر القياس ، فلا يمكن أن يتطرق اليه الجمود أو أن يضيق عن حاجات الاجتماع ، أو يصادم الحقائق العلمية ، أو يعارض النظريات الكونية ، أو أنواع العلوم التى تحقق مصلحة للأمة ، أو تدرأ مفسدة عنها .

٣ — حق الملكية الفردية وحرية التصرف

لقد أقر الاسلام حق الملكية الفردية ، وأباح لكل انسان أن يجمع من الثروة ما يستطيع بالطرق المشروعة ، والسبل القويمة ، وأوجب السعى والعمل الجدى المنتج ، ومقت التواكل والكسل والقعود عن طلب الرزق ، وفضل العامل المنتج على القاعد المتعبد ، قال الله تعالى : (هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه) (١) . (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون) (٢) وقال صلى الله عليه وسلم (خيركم من لم يترك آخرته لدنياه ولا دنياه لآخرته ، ولم يكن كلاً على الناس) .

(١) الملك — ١٥ (٢) التوبة — ١٠٦

وترك اختيار نوع العمل للشخص نفسه ، يختار ما يلائم ميوله ويساير رغباته ، على أن يكون ضمن الأعمال التى أقرها الاسلام ، ولا تجلب ضررا على المجتمع . كما فرض على الأمة — فرض كفاية — أن تقوم بكل عمل أو صناعة تحتاج اليها فى بناء صرحها ، وحفظ كيانها . واعتبر الأمة جميعها آثمة اذا توانت عن ذلك أو تقاعست . هذا وللمالك أن يتصرف بمحض رضاه واختياره فيما لديه من ثروة ، تصرفا يعود عليه وعلى مجموع الأمة بالخير والنفع والمصلحة . واعتبر الاسلام كل تصرف يقع بالاكراه والقسر فاسدا وغير ملزم . (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، الا أن تكون تجارة عن تراض منكم) (١) .

والاسلام اذ يقرر وجوب المحافظة على هذا المال فى يد مالكه ، وصيانته من السرقة والنهب والغصب والاختلاس أو أى نوع من أنواع الاعتداء — يضع الحدود الرادعة لكفالة هذا كله ، بالاضافة الى التوجيهات التهذيبية التى قررها ، لكف النفوس عن التطلع الى ما ليس لها مما هو داخل فى ملك الآخرين .

جاء الاسلام بحق الملكية الفردية ، مسايرا بذلك الفطرة ، ومتفقا مع الميول الأصلية فى النفس البشرية ، لأن الانسان مفطور على حب الخير لذاته ، والحرص على ما يملك والضن به (وانه لحب الخير لشديد) (٢) . (قل لو أنتم تملكون خزائن رحمة ربى اذاً لأمسكتم خشية الانفاق) (٣) .

وهذه الميول يقيم لها الاسلام وزنا ، ويحسب لها حسابا فى اقامة نظام المجتمع ، ليقبل الفرد على الانتاج بجد ونشاط ، ويبذل أقصى طاقته فى العمل طائعا مختارا دون أن يشعر أنه مسخر لحساب فرد أو جماعة .

(١) النساء — ٢٨ .   (٢) العاديات — ٨ .   (٢) الاسراء — ١٠٠ .

وكحق الملكية الفردية حق الارث ، فكل ما جاز أن يتملك جاز أن يورث . قد أقر الاسلام الارث لأن فيه تعادلا بين الجهد والجزاء ، يحفز الفرد على العمل ما دام يرى أن ثمرة أتعابه تعود عليه فى حياته وتمتد الى أولاده وأحفاده الذين هم امتداده الطبيعى فى هذه الحياة بعد وفاته . بالاضافة الى ما فى نظام الارث الاسلامى من توزيع عادل للثروة ، وعدم حصرها فى فئة معينة ، الأمر الذى يأباه الاسلام ويحذر منه ، لأنه مثار مفسدة عظيمة ومجلبة أحقاد وأضغان خطيرة (كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم) (١) .

ان الاسلام ، وان أقر حق الملكية الفردية ، لكنه لم يدع هذا الحق على اطلاقه بلا قيد أو حد ، بل جنح الى الاعتدال ، كدأبه فى كل الأمور ، فرتب حقوقا فى المال للأفراد والجماعات ، لدعم صرح المحبة والتراحم بين أفراد الأمة وطبقاتها المختلفة ، وهذه القيود والحدود تجعل واضع اليد على المال موجها ، بل تكاد تجعله مسيرا فى انفاقه وتداوله واستثماره ، لتحقيق مصلحة كل من الجماعة والفرد على السواء . فالفرد فى نظر الاسلام يعتبر كالوكيل فى هذا المال عن الجماعة ، لأن المال فى عمومه حق للجماعة ، والجماعة مستخلفة فيه عن الله المالك لكل شىء . (آمنوا بالله ورسوله ، وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه) (٢) . (وآتوهم من مال الله الذى آتاكم) (٣) (وما بكم من نعمة فمن الله) (٤) .

وأول الحقوق التى فرضها الاسلام ورتبها فى هذا المال هو حق الزكاة ، وهو حق الجماعة فى عنق الفرد ، حق مفروض بحساب معلوم ، فى أصناف معينة ، هى النقد والمواشى والزرع وعروض التجارة والمعادن . وقد فرضها الله تعالى مواساة للفقراء ، ومعونة لذوى الحاجات ، وتقوية

---

(١) الحشر – ٧ .

(٢) الحديد – ٧ .

(٣) النور – ٣٣ .

(٤) النحل – ٥٣ .

لروابط الألفة والمحبة والتعاطف بين مختلف الطبقات . ولعمرى انها لاحدى الوسائل الناجعة لمعالجة الفقر والفقراء التى لها خطرها ونتائجها فى كيان الأمة .

لم يكتف الاسلام من مال الغنى بالزكاة المفروضة ، بل أوجب عليه أن يساهم فى المشاريع العامة التى يقوم عليها أمر الأمة ويصلح به حالها كما حبب اليه الانفاق فى سبيل الخير وطرق البر المتنوعة ، من سد لحاجة المحتاجين واغاثة الملهوفين ، مبينا له أن ما يبذله فى هذا السبيل يعتبر قرضا لله عظيم الربح . (وما أنفقتم من شىء فهو يخلفه) (١) . (وأقرضوا الله قرضا حسنا وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله ، هو خيرا وأعظم أجرا) (٢) . وان موعد دفع القرض هو أشد أيام احتياج الانسان : (يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا ، وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا) (٣) .

وهذا التطوع بالانفاق غير مقدر بل هو موكول لضمير الفرد بلا حساب ، وهو وحى الوجدان والشعور وثمرة التقوى والاحساس بالانسانية .

وفوق هذا فقد أجاز الاسلام لولى الأمر أن يفرض فى المال من الضرائب — عدا الزكاة المفروضة — بالقدر اللازم للاصلاح الذى يقوى به ساعد الأمة ، وتشتد شوكتها ، لتستطيع رد الاعتداء عنها ، والنهوض الى مستوى العزة والكرامة والحرية . هذا وبعد أن حذر الاسلام الفرد من سلوك الطرق غير المشروعة فى اكتساب الرزق ، وضع له المبادىء التالية فى انفاق المال والتصرف فيه :

١ — أن يكون انفاقه من المال على نفسه ومن تلزمه نفقته معتدلا دون اسراف أو تقتير ، بحيث لا يصل حد التبذير ، ولا يبخل على نفسه وعلى أولاده فى سبيل تربيتهم وتهذيبهم وتعليمهم ، ليكونوا أعضاء

(١) سبأ — ٣٩ .   (٢) المزمل — ٢٠ .   (٣) آل عمران — ٣٠ .

صالحين فى الأمة (ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا) [1] . (والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما) [2] .

٢ — أوجب عليه استثمار ما عنده من المال وتنميته ، وحرم عليه كنزه وادخاره ، لما فى ذلك من اهمال للمنافع التى تجنيها الأفراد والجماعات . قال تعالى : (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم) [3] .

ومثل كنز المال فى التحريم تعطيل الانتفاع بالعقارات وزراعتها أو غرسها ، فقد جاء فى السنة (من كانت له أرض فليزرعها أو فليمنحها أخاه) .

٣ — حرم عليه استثماره وتنميته فى كل ما يخل بالقانون العام ، أو يضر بالأفراد ، أو بالمجموع ، فحرم عليه :

(أ) الغش : قال عليه الصلاة والسلام : (من غش فليس منى) ، (والبيّعان بالخيار ما لم يتفرقا ، فان صدقا وبيّنا بورك لهما فى بيعهما ، وان كتما وكذبا محقت بركة بيعهما) .

والغش (مناف للخلق الكريم) ضار بالآخرين ، رافع للثقة بين الناس ، بالاضافة الى أن ثمرته هى الحصول على كسب بلا جهد ولا عمل مشروع ، والقاعدة (لا كسب بلا جهد كما لا جهد بلا جزاء) .

(ب) احتكار أقوات الناس وحاجاتهم الضرورية . فالاسلام يرى أن مثل هذه الطريقة ليست من الطرق المشروعة للكسب ، لأنها تضر بالمجموع ، بينما يقتصر نفعها الظاهرى على الفرد . قال عليه الصلاة والسلام : (من احتكر فهو خاطىء) . والاحتكار فيه اهدار لحرية التجارة

(١) الاسراء — ٢٩ . (٢) الفرقان — ٦٧ .

(٣) التوبة — ٣٤ .

والصناعة ، فالمحتكر يتحكم فى السوق ، ويفرض على الناس الأسعار التى ترضيه وتشبع مطامعه ، ولو كان فى ذلك ضرر المجموع وخراب المجتمع . قال صلى الله عليه وسلم : (من احتكر طعاما أربعين يوما فقد برىء من الله وبرىء الله منه) .

(جـ) الربا والقمار والاتجار بالمخدرات التى تفتك فى جسم الأمة . (يمحق الله الربا ويربى الصدقات)[1] . (انما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون)[2] .

(د) التطفيف فى المكيال والميزان ، والانتقاص من أجر العامل أو حرمانه ، لأن ذلك ظلم نهى عنه الشارع (فأوفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا النـــاس أشياءهم)[3] . وفى الحديث القدسى : (ثلاثة أنا خصمهم : رجل أعطى بى ثم غدر ، ورجل باع حرا فأكل ثمنه ، ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعطه أجره) . وفى السنة: (أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه) .

فهذه الوسائل جميعها بالاضافة الى ما فيها من أضرار ظاهرة فانها تضخم المال الى الحد الذى يباعد الفوارق بين الطبقات ، ويوسع شقة الخلاف بين مختلف الفئات .

بقى أن نذكر أمرا هاما وهو أن القوانين الحديثة — التى تجيز الملكية الفردية — ليس فيها ما يحد من حرية الفرد فى تصرفه بالمال كما يشاء ويهوى ، ولو أنه أضر بالأمة والانسانية . أما الاسلام — الذى يهمه قبل كل شىء تحقيق الصالح العام ومنفعة المجموع — فيرى أن فى هذا التصرف هلاكا للمالك وضـــياعا لحق الأمة ، وتفويتا لصالح المجموع . ولذلك يرفع يد هذا السفيه عن المال ويحجره من التصرف

(١) البقرة — ٢٧٦ .

(٢) المائدة — ٩٣ .

(٣) الأعراف — ٨٤ .

فيه ، ويضع المال تحت يد شخص أو أكثر من ذوى الخبرة والأمانة لاستثماره بالطرق المشروعة . (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما) (١) .

وفى هذا الحجر والمنع حفظ المال لصاحبه ، وتمكين الجماعة من حق الانتفاع به .

ويجدر بنا أن نذكر فى ختام هذه الرسالة أن جميع ما قرره الاسلام بالنسبة لحق الملكية الفردية وحرية التصرف موجه الى كل من الرجل والمرأة على السواء . فالاسلام لم يفرق فى ذلك بينهما ، فكما أن للرجل حق الملكية الفردية ، فلها كذلك ، وما يطلبه الشارع من الرجل فى طريقة كسب المال والتصرف فيه يطلبه من المرأة ، وما يضعه له من قيود وحدود يضعه لها . ولئن كانت المرأة لا تزال تعانى شدة القيود المفروضة عليها فى بعض الدول المعاصرة بالنسبة للتصرف فى أموالها ، فان الاسلام جاء محررا المرأة من كل قيد يزيد عن الرجل، منذ أكثر من ثلاثة عشر قرنا، وليس الأمر مقصورا فى المساواة بين الرجل والمرأة على حق الملكية وحق التصرف ، بل تشمل حرية الاعتقاد وحرية الرأى والفكر على السواء ، كما أنها تشمل جميع الأمور الحيوية الهامة فى هذه الحياة . أما فى الارث فقد ضاعف الاسلام نصيب الرجل لأن عليه من التبعات والواجبات ما لو نظر اليها بانصاف لوجد أن المرأة قد خرجت من الميدان بسهم عادل ونصيب وافر .

فالاسلام بمبادئه وتعاليمه خير كفيل لايجاد مجتمع تسوده المحبة والسلام ، ويخيم عليه الأمن والاطمئنان . وما أجدر العالم اليوم — وهو يقاسى ما يقاسيه بسبب مختلف المبادىء والأفكار والنزعات التى قد تودى بالحضارة والمدنية ، وتقضى على المثل العليا التى تحقق خير الانسانية — أن يأخذ بمبادىء الاسلام الرشيدة وتعاليمه السامية بروح

---

(١) النساء — ٥ .

المحبة والتسامح . ففى ذلك سلامته واطمئنانه وسعادة البشرية وهناءتها .

ولا عبرة بما عليه أحوال بعض المجتمعات الاسلامية من تأخر وضعف، فان ذلك ناشيء عن اهمالهم لتعاليم الاسلام ومخالفتهم لأحكامه وآدابه، ولا يضيره ذلك ، فكما أن المخالفة للقانون لا تخرج القانون عن حرمته ووجوب مراعاته ، فان مخالفة هؤلاء لا تخرج الاسلام عن سموه فى مبادئه وتعاليمه وأحكامه . والله تعالى الهادى الى أقوم سبيل .

بعض نواحٍ عامة من الاسلام

للدكتور منير القاضي

رئيس المجمع العلمي العراقي وعميد كلية الحقوق ببغداد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والسلام على عباده المرسلين

أبحث في هذه العجالة أربع مسائل بايجاز يناسب المقام :

١ - الحكم في الاسلام شعبي شوري .

٢ - التطور والتجدد في التشريع الاسلامي .

٣ - لا رقّ ولا استعباد في الاسلام .

٤ - الاسلام يدعو الى السلام بين الأمم وبين الأفراد .

وقد قصرت الاستدلال فيما أقول على نصوص القرآن كثيرا ، وعلى بعض الأحاديث الصحيحة والقواعد الفقهية قليلا .

وقبل الشروع في بحث هذه الموضوعات باختصار أستحسن أن أقدم كلمة موجزة تمهيدا للبحث . فأقول : -

ان هذا البشر المنتشر على وجه البسيطة المتصل بعضه ببعض بأواصر النسب والشبه في الخلقة والطباع والغرائز ، يؤلف قبائل وأمما ودولا متجاورة أو متباعدة ، يدعو اشتراكها في الانسانية الى أن تتعاون وتتقارب وتعمل في سبيل خيرها ، وأن يرشد عالمها جاهلها ، ويرحم قويها ضعيفها ، لا أن تتناكر وتتخاذل وتتباعد ، ويتعالى بعضها على بعض ، ويغتصب بعضها أرض بعض ، ويستبيح خيراته ونعمه ، ويستولي على موارد رزقه ظلما وعدوانا : (يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم) .

(وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان واتقوا الله ان الله شديد العقاب) . كما أن هذا الاشتراك فى الأخوة الانسانية يدعوها الى أن يسود السلام بينها ، ليتيسر لها التعاون والتعارف فيما بينها ، فيهتدى بعضها ببعض ، ويقتبس بعضها من بعض ما يفيدها ، ويبعث بها الى الحياة الهنيئة ورغد العيش ، فتأخذ الانسانية مكانتها فى هذه الأرض ، التى ملأها الله تعالى خيرا وبركة ، وأن تجرى فى نظام الحكم فيها على طرائق صحيحة متشابهة أو متقاربة ، فان التباين فى نظام الحكم من أهم دواعى التشتت والاضطراب والاختلاف بينها ، مما يدعو الى ما تجرعته البشرية من آلام وشقاء وفقر وفوضى عصورا أكلتها فيه حروب فظيعة ، وهى تسكن كوكبا خزن الله فيه كل أسباب الهناء والسعادة ، يتكفل بالعيش الهنىء لساكنيه كافة .

جاء الاسلام — وهذه الأمور المهمة المؤثرة فى حياة الانسان نصب عينه — فأعرب القرآن عن الخطة الواجبة الاتباع فيها بايجاز فى القول ، مراعيا الوضع الراهن ، متمشيا على طريقة التدرج والتجدد واصابة الهدف الذى يرمى اليه من وجهة قد تكون غير منظورة للمخاطب ، أو غير محسوسة منه ، توصلا الى الغاية التى يرمى اليها ، والحقيقة التى يصبو اليها .

١ ـ الحكم فى الاسلام شعبى شورى :

ظهر الاسلام فى أرض لا يجمع أهلها نظام حكم ، ولا دستور فيها يقرر الحقوق الطبيعية الأساسية للناس ، ولا قانون يجمع أحكام المعاملات والادارة . فكان الأمر فيها فوضى من كل الوجوه . ولكن الاسلام ما لبث أن قرر فى قرآنه أهم الأسس فى هذه الأمور الثلاثة ، التى تتصل بالحكم اتصالا وثيقا . وترك الخطة التفصيلية الى رأى الأمة واجتهاد ذوى الاختصاص من العلماء .

فقرر حرية الرأى والاعتقاد فقال : (لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى) .

وقرر كرامة الانسان وحرمته فقال : (ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات) .

وقرر المساواة بين الناس فقال: (انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا) . وقال : (من قتل نفسا بغير نفس فكأنما قتل الناس جميعا) . وقال الحديث الصحيح : « الناس سواسية كأسنان المشط » . وقال : « كلكم من آدم وآدم من التراب » . وقرر حرية التجارة فقال : (فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه) . وقرر منع المنكرات والعمل بالصالحات فقال : (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) . وقال : (لا تفسدوا فى الأرض بعد اصلاحها) . وقال : (والله لا يحب الفساد) . ووضع دستورا عاما فى الحكم الشعبى الديمقراطى ، بأوجز تعبير وأوسع معنى فقال : (وأمرهم شورى بينهم) فترك وجوه الأمر الى الشورى . ولا يخفى ما تتضمنه هذه القاعدة : « وأمرهم شورى بينهم » من الاعتراف بالمساواة بين المؤتمرين ، والحرية فى آرائهم ، وأن الأمة هى التى تحكم نفسها بنفسها ، وأن الشعب هو الأول والآخر فى الحكم . وعلى هذا جرى المسلمون فى أول حالهم ، فقد سلكوا فى الحكم طريقة انتخاب رئيس الدولة ، وطريقة التشاور بين أهل الحل والعقد فى أمور الدولة وما تستوجبه الحالة الراهنة ، وهو أشبه بما يجرى فى المجالس البرلمانية التى تقدم اليها حكوماتها ما تراه واجب الاقرار ، فيوضع فيها موضع البحث .

وأسس للمرأة حقوقا فى الحكم ، فلم يفرق بين المرأة والرجل فى سائر الأحكام . ومنح النساء حق المبايعة لرئيس الدولة كالرجال ، فقد جاء فى القرآن : (يا أيها النبى اذا جاءك المؤمنات يبايعنك . . . فبايعهن) . فكان الرسول يبايع النساء كما يبايع الرجال .

وقرر القرآن أيضا أسس الأحوال الشخصية من ارث ووصية ونكاح وطلاق ونسب .

ووضع أهم قواعد المعاملات فقال : (ياأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) . وقال : (ياأيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل) . ثم ترك التفصيل الى اجتهاد ذوى الرأى . فنرى من كل ذلك أن الاسلام ساير فى الحكم النظام الشعبى الديمقراطى .

٢ ـ قبول التجدد والتطور فى التشريع الاسلامى :

الشريعة الاسلامية شريعة مرنة ، متحركة غير جامدة ، تقبل التطور والتجدد حسب مقتضيات العصر وحاجاته ، وحسبما تمليه الحوادث وترسمه الأيام ، وحسب مقتضيات البيئات وتطور المجتمعات . ولهذا كانت شريعة عامة مع اختلاف الأزمان والأمكنة . وقد ذم القرآن الجمود على المألوف من القديم ، والعكوف عليه ولو كان الجديد أهدى وأجدى. قال القرآن : (وكذلك ما أرسلنا من قبلك فى قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون . قال أَوَلَوْ جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم) . وقال فى معرض الذم : (بل قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مهتدون) . ومثل هذا فى القرآن كثير .

وقد تقرر فى القواعد الفقهية المعتبرة أنه (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان) . فالأحكام المتشابهة فى الواقع قد تختلف باختلاف أزمان وقوعها لاختلاف العادة والعرف . كما أن الشريعة الاسلامية قد جعلت العادة حكما فى حسم القضايا ، فما تقرره العادة من الحكم فهو الحكم وقد جاء فى القواعد الفقهية المعتبرة (العادة محكمة) . ومما لا شك فيه أن العادات متطورات متغيرات .

ومما هو ظاهر ومعروف أن الشرع الاسلامى جعل الاجماع حجة من الحجج فى الأحكام . فما يجمع عليه المجتهدون من الأمور فهو واجب الاتباع . ولاريب أن الاجماع قد ينعقد على شىء جديد لم يكن معروفا

فى الماضى ، ولا ريب أيضا أن أول ما ينظر اليه المجمعون فى اجماعهم هو ما تتطلبه حاجة الأمة وقت الاجماع ليستجيب اليها ، وهذا يختلف باختلاف الدوافع والأسباب والحوادث واختلاف الأزمان وتعاقب الأيام. كما أن الاسلام قد قبل اعتبار (المصالح المرسلة) وبعبارة أخرى (المصالح العامة) مدارا للأحكام ومرجعا لتقريرها ، والمصالح العامة متطورة متجددة حسب تطور المجتمع المنبعث من دوافع جلية أو خفية .

وقبل الاسلام أيضا العمل بالاستحسان ، ولا شك أن للاستحسان أثرا بليغا فى تطور الأحكام باختلاف الأزمنة والأمكنة .

وفوق هذا كله فتح الاسلام باب الاجتهاد فى التشريع على مصراعيه وهذا الباب واسع جدا ، يجرف كل عقبة تقف أمام التقدم والتطور فى سير الأمم فى طريق حياتها .

واذا رجعنا الى الأمر الواقع فى هذا الشأن ، نجد أن التشريع الاسلامى قد تطور فعلا بسبب هذه الأصول المهمة المقبولة فيه . تطور فى أحكامه حسب البيئات واختلاف العادات واختلاف الاجتهاد ، وتطور فى طريقة تدوينه وتبويبه ، وتطور فى طريقة تدريسه . ولم يزل فى تطور مستمر ، بعد أن وقف به الواقفون الذين لم يبصروا ما يجرى فى عالم التشريع فى الكون ، وما استجد من الأمور فى المعاش وسائر مقتضيات الحياة . ومن درس تاريخ التشريع الاسلامى يجد التطور السريع أو البطىء بارزا فيه بكل الوضوح ، شأن الأمور الاسلامية الأخرى من أدب وتاريخ ولغة . وهذا التطور فى التشريع والأدب والتاريخ واللغة ما هو الا نتيجة طبيعية لاختلاط شعوب مختلفة فى بيئاتها وأجناسها وطباعها وعاداتها ، وانبعاثها فى صعيد واحد ، وامتزاجها أمة واحدة تجرى على قواعد وأسس مرنة متحركة غير جامدة . وما اختلاف المذاهب الفقهية الاسلامية فى كثير من الأحكام الفرعية الا أحد الأدلة على المرونة وعدم الجمود فى الاسلام . وما تلوّن الأدب

باختلاف العصور وتغاير البيئات الا أثر من آثار هذا الاختلاط والامتزاج بين أمم وشعوب ، يمتاز بعضها عن بعض فى الطباع والذوق والشعور .

قارن بين التشريع فى مبدأ العصر الاسلامى الأول والعصر الثانى . ثم قارن بين العصور السبعة الأولى والعصور التى بعدها الى العصر الحاضر . ثم قارن بين العصر الحاضر وتلك العصور الغابرة ، تجد الفروق والتطورات فى الأحكام وفى الطرائق والأساليب واضحة جلية . وقارن بين الأدب الاسلامى العربى مثلا ، فى العصر الأول من الاسلام وما بعده من العصور الى عصرنا الحاضر ، وبينه فى العصر الحاضر ، يظهر الاختلاف والتلون مكشوفا واضحا والتطور بارزا . كل هذا يشعر بأن الاسلام يقبل التجدد والتطور فى تشريعه وأدبه ، وأن هذا هو الواقع فعلا . وأن الجمود لا يركن اليه الاسلام ولا يقبله ، بل يذمه وينبذه .

على أنى أقرر أن فى الاسلام قواعد معينة فى العقيدة والتشريع أصيلة ثابتة ، لا يجوز التغيير والتبديل فيها مهما تبدلت الظروف وتغيرت الأحوال واختلفت الأزمنة والأمكنة ، لأن الاسلام اعتبرها من الأمور الطبيعية الراسخة ، التى يمنع العقل ثبوت خلافها مطلقا (كالتوحيد) ، وتأبى المصلحة العامة تبديلها أو تغييرها كحرمة الربا .

ولا يسعنى التفصيل والاطناب فى هذه الكلمة التى استحسن القائمون بالمؤتمر أن تكون وجيزة . ولعل الحظ يسعدنى بأن أكتب فى هذا كتابا بعنوان (التجدد والتطور فى الاسلام) .

٣ ــ لا رق ولا استعباد فى الاسلام، بل الحرية والاطلاق والكرامة للانسان:

الاستعباد هو أن تطلب جعل الغير رهن ارادتك ، خاضعا لحكمك مستسلما فى شؤونه وما يملك لأمرك ونهيك . وهو نوعان : استعباد الأفراد ــ ويسمى (الاسترقاق) أى جعل الانسان رقيقا لغيره ، أى

ضعيفا لغيره ، عبدا مملوكا لا يقدر على شيء من التصرفات الا بأمر سيده واذنه ، ولا يملك مالا ولا ولدا بل العبد وما ملك وما أنتج لسيده فهو لا يفرق عن بقرة حلوب ، تثير أرض مالكها ، وتسقى حرثه وتدرّ له اللبن ، بل كسائر السوائم الأخرى يستغلها ملاكها ، ويستبدون بالانتفاع بها . فالرقيق محروم الارادة مثلها ، عليه السمع والطاعة رضاء أو كرها لا يملك أمرا ولا نهيا . والثانى : استعباد الشعوب ، وهو سيطرة شعب على شعب آخر ، وتقييده حريته فى تصرفه فى نفسه وأرضه ووسائل اقتصاده ، طمعا فى ثروته ، واستخداما لقواه فى مصلحته . وهذا النوع من الاستعباد أشد خطرا من الأول ، وأفظع وقعا ، لأن الأول يخص أفرادا ، وهذا يعم شعوبا . وهو ممقوت مهمـا تلاعبت فيه الألفاظ بتسميته بالاستعمار أو الوصاية أو التحالف أو غير ذلك من الأسـماء الخلابة الخداعة ، ما دام المعنى واحدا والأثر واحدا .

كان لكلا النوعين من الاستعباد سوق رائجة ، وكانا من الأعمال المألوفة غير المستنكرة ، حتى أصبح من العادات السائدة فى المجتمع الانسانى والأمور المحببة اليه ، لا عيب فيه ولا عار ، بل صار المستعبد نفسه يعتقد أن عبوديته شيء لازم عليه ، لا يجوز له الخروج على قواعدها واذا ما حدثته نفسه بذلك فله الويل من الناس أجمعين . وقد اشتدت وطأة الاستعباد فى عصور الرومان ، وأمسى الرقيق من أعز رؤوس الأموال وأثمنها ، ووضعت للرقيق قواعد وأصول وأحكام خاصة ، كلها قيود وسلب لنعمة الانسانية ممن خلقه الله انسانا .

جاء الاسلام والاستعباد بنوعيه راسخ متأصل فى المجتمع الانسانى فالفرد من أمة يملك أفرادا من أمة أخرى ، وشعب من الشعوب يملك شعوبا أخرى ، والجور على المستعبد معروف غير مستنكر ولا مستبشع وليس له غير الاستسلام لظلم أخيه الانسان . نظر الاسلام الى هـذا الأمر العجاب ، وهذا التناكر سواء بين الأمم أو بين الأفراد ؛ فصرخ معلنا

حرية الشعوب مقتلعا روح الأنانية بينهم : مقررا المساواة الأممية فقال : (يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم) . وقال : (ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا فى الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين) ؛ معلنا أنه لا يجوز أن تستضعف أمة أمة أخرى ، وتخضعها لقوتها ، فاذا ما فعلت ذلك كان الله فى عون المستضعف ، فينصره ويحرره من ربقة الاستعباد ويجعله هو الوارث لمن استعبده وظلمه « والله أكبر » . وجاء فى الحديث « كلكم من آدم وآدم من التراب » ، منبها فى هـذا الى المساواة بين الناس . وقال القرآن مستنكرا استعباد شعب لشعب آخر مهما أظهر له من البذل والنعمة : (وتلك نعمـة تمنها عليّ أن عبّدت بنى اسرائيل) ، لأن الحرية لا ثمن لها ولا يعدلها شيء . فالطير السابح فى الفضاء لا يرضى لنفسه بالقيد فى قفص من لؤلؤ منضود وماس براق بل يأبى انتقاص حريته ، ولو أطعمته أغلى الأطعمة وأشـهاها ، لأن الحرية لذة لا تماثلها لذة ، وفى الاستعباد ألم فظيع ، لا يوازيه ألم ، ووحشة لا يشبهها وحشة . والسمكة طليقة فى قعر البحار لا يسعدها أن تعيش فى حوض من فضة أو ذهب . فالاسلام راعى هذا كله فقرر المساواة بين الأمم وأعلن ذلك بصريح العبارة ، كما أنه افتتح كلامه بعبارة (الحمد لله رب العالمين) . فعبارة رب العالمين تحمل من معنى المساواة بين الشعوب ما لا غموض فيه .

لهذا لم تطلب العرب عندما ظهر الاسلام فيها استعباد أمة ولا استعمار شعب ، بل قاموا بالاسلام محررين داعين الأمم الأخرى للاشتراك معهم فى العمل . وهكذا كان الواقع . ولم يخرجوا عن هذا المبدأ الا بعد أن امتزج بهم من ألفوا الاستعلاء على الناس واستعبادهم (ان فرعون علا فى الأرض وجعل أهلها شيعا) ، وخروج المسلمين بعد ذلك عن هذا المبدأ لا ينفى كون هذا المبدأ من أهم ما قرره الاسلام من المبادىء الانسانية .

وأما استعباد الأفراد (الاسترقاق) فقد طغى أمره قبل الاسلام ، وشاع حكمه بين الناس ، حتى أصبحت كلمة (عبد) عذبة على الأسماع طيبة فى الايقاع خفيفة على اللسان ، وأصبح البشر الضعيف من أثمن ممتلكات القوىّ منهم ببدنه أو ماله ، كالأغنام طائعة لراعيها .

جاء الاسلام والاسترقاق مستحكم عند الأمم على اختلاف عناصرها ومساكنها ، والعبيد من أعز الأموال وأغلاها ، أعز من الخيل والبغال والحمير ، وأغلى من البقر والأغنام . فاستبعد الاسلام أن يملك الانسان أخاه الانسان وأن يحسبه عبدا مملوكا له . ولكن أنّى له أن يقتلع هذا الأمر الشائن بالانسانية من جذوره فى عشية أو ضحاها ! فعمد الى قاعدة التدرج فى التشريع التى جرى عليها من أول يومه ، فبدأ أول ما بدأ باشاعة كلمة (مولى) بدل كلمة (عبد) . وفى كلمة مولى من سمو المعنى ما ينبه الأذهان البشرية الى ما فى كلمة (عبد) من خسة المعنى وحطته . ثم صرف العبودية الى الله وحده فأشاع فى الأسماء بين الناس (عبد الله) و (عبد الرحمن) وهكذا . ثم أطلق صفة العبودية لله على النبى نفسه فقال : (ولما قام عبد الله يدعوه كادوا يكونون عليه لبدا) . فقال المسلمون محمد عبد الله ورسوله . فمهد بهذا الأسلوب الى تقرير حكم يمحو الاسترقاق تدريجا من طريق غير مباشر . ثم جاء بالحكم من الطريق غير المباشر كما أقرره الآن :

ووجه التقرير أنه لم يرد فى القرآن حكم ما باسترقاق الناس واستعبادهم ، وانما ورد العكس فيه ، وهو عتق العبيد واطلاق حرياتهم فانه قصر المعاملة مع الأسرى فى الحروب على أحد أمرين لا ثالث لهما : وهما (المنّ) أو (الفداء) . قال القرآن (فاما منّا بعد واما فداء حتى تضع الحرب أوزارها) . فلم يذكر فى الحكم شيئا آخر غير المن وهو اطلاق الأسير بلا عوض ، أو الفداء وهو اطلاقه بعوض . فألزم المسلمين عند انتصارهم على الناس بالمن أو الفداء ، ما دامت الحرب قائمة ، فاذا وضعت الحرب أوزارها فليس هناك غير الاطلاق ، أو فليس هناك غير

الاطلاق أو الفداء . فليس فى الأمر استرقاق واستعباد مطلقا ، لا وقت قيام الحرب ولا بعد انتهائها بل هناك منّ أو فداء فاستقرت النتيجة على نفى موجب الاستعباد والاسترقاق ، فانقطع مورد الاسترقاق وتعينت الحرية خالصة من شائبة الرق والعبودية .

هذا من جهة . ومن جهة أخرى رتب الاسلام على الناس عقوبات مالية اذا وقعت منهم أمور عينها ، وهى بطبيعتها أمور قلّ ألا تقع من الانسان فى حياته ولو مرة . وخص هذه العقوبة المالية بعتق العبيد ، فمن صدر منه أحد هذه الأمور وجب عليه عتق عبد ، اذا كان قادرا على ذلك . وهذه الأمور هى : — ١ — الحنث فى اليمين . ٢ — الظهار . ٣ — القتل الخطأ . قال القرآن فى الظهار : (والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسّا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير . فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسّا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا) . وفى تعبير (فمن لم يجد) اشارة الى توقع فقدان الرقيق .

وقال فى القتل الخطأ : (ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة) .

وقال فى الحنث فى اليمين : (لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقّدتم الأيمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ، ذلك كفارة أيمانكم اذا حلفتم) .

وهذه الأمور قلّ من الناس من لايتصل ببعضها فى حياته ولو مرة واحدة . فاذا كان عقابه عتق عبد لا يبقى فى الاسلام عبد بعد زمن غير طويل من ظهوره . فتنتهى العبودية بانقطاع موردها أولا ، وبنفاد الموجود منها ثانيا . ومن حيث انه يعلم أن هذه العقوبة المالية ستصبح غير ممكنة التحقيق يوما ما لنفاد العبيد جعل لها بدلا ، وهو اطعام المساكين أو الصوم لمن لايملك ما يطعم به المساكين . ومن ناحية أخرى حثّ

الناس على عتق العبيد ، وجعل العتق من أحب العبادات الجالبة لرضاء الله تعالى . فاستقرت النتيجة على محو الاسترقاق والاستعباد من طريق غير مباشر . وهذه الطريقة فى التشريع نوع من التدرج ، بل انه ألطف نوع فيه وأسهل تقبلا ، بخلاف ما اذا أصدر حكما مستقلا مباشرا دفعة واحدة كأن يقول : « يا أيها الناس اعتقوا عبيدكم » فان وقع هـذا الحكم المفاجىء ، الذى يكلف الناس التخلى عن أعز أموالهم وأثمنها فى ذلك العصر ، سيكون صعب التلقى كما لو كلفت الناس أن يتخلوا عن أغنامهم وابلهم وسياراتهم دفعة بأمر واحد ، ولكن من الحكمة اذا ما أردت ذلك أن تصل الى غرضك من طريق غير مباشر ، فتسد مثلا معمل السيارات ، ثم ترتب دفع السيارات مقابل عمل ، فلا يمر زمن الا وتنفد السيارات من الوجود ، وهكذا فعل القرآن فى أمر الرقيق .

ولا يرد هذا ما فعله المسلمون من التبسط فى الاسترقاق ، وما قرره الفقهاء من الأحكام ، فان المسلمين فى كثير من أمورهم خرجوا عن القواعد التى أقرها الاسلام ، وان أقوال الفقهاء فى أحكام الرقيق تخص الأرقاء الموجودين ، ولا يريدون منه استحداث الرق . ولو أرادوه لقلنا انهم انحرفوا عن الطريق .

٤ ـ الاسلام يدعو الى السلام بين الأمم والأفراد :

السلام وتوطيده بين الشعوب وبين الأفراد من أهم ما يدعو اليه الاسلام ، ويعمل على تحقيقه . وقد بلغ اهتمامه به أن جعل (السلام) هو التحية المتكررة بين الأفراد وبين الأمم ، آنا بعد آن ، يوميا فى المشاهدات والمكاتبات ، فيقولون أو يكتبون (السلام عليكم) . فكلما تقابل شخصان أو أشخاص حيا بعضهم بعضا بعبارة (السلام عليكم) . وكذلك الأمر عند المكاتبة فان الكتاب يبدأ أو يختم بعبارة (السلام عليكم) . وقد يختم فقط بهذه العبارة . وما ذاك الا تذكير من بعضهم بعضاً بالسلام وأهميته فى حياة الانسانية . وجاء فى القرآن : (قالوا سلاما قال سلام) . تعليما لهذه التحية المحبوبة . وقال القرآن : (لهم دار السلام عند ربهم)

كما صدع داعيا البشر للدخول فى السلام فقال : (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين). وقد أكثر القرآن من ذكر السلام ، وأكثر الحديث من ذكره وتعداد فضائله ترسيخا لمبدأ السلام فى العقول ، واستمالة للنفوس الى ادراك مغزاه والتذوق لحلاوته .

ولا يبيح الاسلام تعكير السلام بالحرب الا لأحد أمور ثلاثة :

الأول — الدفاع عند الاعتداء . قال القرآن : (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين) .

الثانى — حماية المستضعفين وتخليصهم من ربقة الاستعباد . قال القرآن : (وما لكم لا تقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا) .

الثالث — معارضة نشر الدعوة الاسلامية بالسلاح . قال القرآن : (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين) .

فاذا هاجمت دولة دولة أخرى كانت الدولة المهاجمة معتدية ، ومن حق الدولة الأخرى أن تثير حربا عليها دفاعا عن سلامتها . فاذا جنحت الأولى الى السلام وجب على الثانية أن تجنح اليه أيضا . قال القرآن : (وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله) .

ولا يجيز الاسلام الاعتداء بالمبادأة فى القتال . قال القرآن : (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين) . وقال : (فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا) .

وما وقع فى التاريخ من المسلمين خلافا لهذا فهو من شذوذهم عن قواعد دينهم ، شأنهم اليوم فى كثير من تصرفاتهم .

أما المستضعفون فى الأرض ، وهم الذين وقعوا تحت سلطان غيرهم بدون رضاهم ، ولا طاقة لهم للتخلص من سلطانهم ، فقد أوجب الاسلام العمل على استخلاصهم واعادة الحرية الطبيعية اليهم ولو أدى ذلك الى القتال . وهذا هو عين ما قبلته الهيئات الأممية فى عصرنا ، وهو المبدأ المقبول فى عصبة الأمم الغابرة ، وهيئة الأمم المتحدة التى لم تزل قائمة .

فاذا طغت أمة على أمة أخرى وأخضعتها لسلطانها وسلبتها حريتها فمن مبادىء الاسلام القيام لاستخلاص المعتدى عليها من الغادر ، واعادة حريتها التى منحها الله تعالى اياها : (ومالكم لا تقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الخ ..) .

والاسلام مؤمن بأنه يحمل مبدأ انسانيا يضمن للناس الحرية والمساواة وطهارة العقيدة — وهى التوحيد الخالص — والشواهد على ذلك كثيرة واضحة . منها قول القرآن : (قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون) .

وهو مؤمن بأنه ملزم بأن ينشر مبادئه فى العالم ويبشر بها . لذلك يرى أن من واجب المتمسكين بالاسلام أن يقوموا بالدعوة اليه باللين والسلام . قال القرآن : (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة) وقال : (ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتى هى أحسن) . فاذا ظهر مقاوم للدعوة ، وأشهر السلاح عليها وجبت مقاتلته واشهار الحرب عليه تخليصا للدعوة الانسانية من الاعتداء عليها .

هذا ، وأوجب الاسلام الاستعداد وتوفير القوى المقاتلة ارهابا للعدو دفعا لوقوع الحرب ، فلا يجرؤ على المبادأة بها واخلال السلام . قال القرآن : (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم) . وقال : (كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله) . وأوجب مراعاة العهود وذم الخيانة بالعهد ابعادا للحروب . قال القرآن :

(وأوفوا بالعهد ان العهد كان مسؤولا) . وقال : (الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم أحدا فأتِـمّوا اليهم عهدهم الى مدتهم ان الله يحب المتقين) . وقال : (واما تخافنّ من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء ان الله لا يحب الخائنين) . وقال : (وان يريدوا أن يخدعوك فان حسبك الله) .

والحاصل أن الاسلام يدعو الى السلام والرحمة ، ويعتبر الحرب دواء مرا يعالج به من يريد الخروج على السلام والاخلال بالأمن العالمى: (واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة) . وقال : (ولا تفسدوا فى الأرض بعد اصلاحها وادعوه خوفا وطمعا ان رحمة الله قريب من المحسنين) . وقال : (فاذكروا آلاء الله ولا تعثوا فى الأرض مفسدين) .

فالسلام من قواعد الاسلام .

الشرع بوجه عام ، والشريعة الإسلامية وحقوق الأسرة فيها

للأستاذ مصطفى أحمد الزرقا

أستاذ الشريعة الاسلامية والقانون المدنى
فى كلية الحقوق بالجامعة السورية

ا ـ الشرع بوجه عام

١ ـ ان القوانين فى المجتمعات البشرية البدائية تتكون تدريجيا فى صورة عادات وأعراف . ثم اذا ارتقت حياة الأمة ومداركها ومعارفها ، وأصبحت لها سلطة حاكمة وسيادة ، تلجأ الى تقنين تلك العادات ، ونجعل منها نظاما آمرا فى أعمال الناس ومعاملاتهم وعلائقهم ، فيحل القانون محل تلك العادات وينسخ اعتبارها ، فيلغى منها ما يرى غير صالح ، ويثبت ما يرى صالحا ، وتصبح العبرة بنصوص القانون وروحه ومقاصد شارعه .

ثم يرتقى التشريع فيضع الأسس الحقوقية ، والقواعد القانونية العامة تاركا للأعراف والعادات تخطيط الحدود الفاصلة للحقوق والالتزامات المتقابلة فى التفاصيل الجزئية التى يعسر على الشارع استقصاؤها بالنصوص .

وهكذا بارتقاء التشريع ، ودخوله فى طور تقعيد القواعد العامة ، يعود للعرف والعادات اعتبار ، فى نطاق تقوم فيه بوظيفة المساعد للقانون غير ميدانها الأول الذى كانت فيه هى القانون .

٢ ـ وأهم مراحل الرقى التشريعى هى المرحلة التى تجسد فيها الارادات الحقوقية المسماة بالعقود ، وتنظم وتحترم نتائجها ، وتطلق فيها حرية التعاقد والمشارطات فى كل ما لا يخل بالنظام العام والآداب

ومقاصد الشارع الأساسية . وفى الأمم ذات التراث التشريعى الراقى يوجد الى جانب نصوص القوانين فقه للعلماء المتشرعين (أى نظريات حقوقية وشروح) واجتهاد للقضاة فى فهم النصوص وتطبيقها والقياس عليها ، بصورة توسع استيعاب النصوص المحدودة الى آفاق غير محدودة ، بمراعاة العلل التى راعاها الشارع ، وتحكيم دلائل نصوصه .

٣ — فالشرع بوجه عام فى أمة من الأمم ، ليس الا صورة صحيحة لحياة اجتماعية واقعية . وهدفه العام فيها اقامة العدل وحفظ التوازن فى الحقوق والالتزامات وصيانة حقوق الناس الفردية ومصالح المجتمع بقواعد قانونية . وهذه القواعد تكون وقتية غير صالحة للخلود اذا كانت تعبر عن أوضاع خاصة عرفية اقليمية ، وتكون صالحة للخلود اذا كانت تعبر عن مفاهيم وحقائق مسلمة ثابتة عالمية ، كقاعدة منع الضرر وايجاب التعويض عنه ، وقاعدة عدم سريان حكم العقد على عاقديه ، وعدم تأثيره فى حقوق الغير ..

فالتشريع دائما فى الأمة هو كالأدب فيها ، كلاهما يعطى صورة عن واقع اجتماعى واقتصادى فى الأمة ، ويعبر عما وصلت اليه الحياة فيها من التطور والادراك الاجتماعى . وبقدر ما فيه من قواعد ذات مفاهيم تشريعية عامة عالمية الاعتبار ، وبقدر ما فيه من توجيه للأمة نحو الاصلاح المستمر ، تكون درجة رقى ذلك الشرع ، وصلاحية مبادئه للخلود .

٤ — وليس اختلاف الشرائع بين الأمم الا تعبيرا عن الاختلاف فى الحياة الاجتماعية والاقتصادية فيما بينها ، وفى الأهداف التى تتجه نحوها هذه الحياة ، وفى المثل العليا (Idéals) التى تستلهمها الأمة وتستوحيها من عقيدتها . فعندما تبلغ الأمة ذروة الرقى الفكرى تبلغ تلك القواعد التشريعية لديها منتهاها من الرقى والقوة وتتمتع بالخلود . فالأمة الرومانية مثلا لما كانت تعيش حياة منعزلة عن العالم ، منكمشة على عادات خاصة بها كانت قوانينها مجرد عادات ، ثم شرعا مؤقتا لحياة

محدودة . ولما خرجت من موطنها الأصلى واندفعت نحو الشرق، وحكمت عناصر أخـرى ، اضطرت للخروج من نطاق شرعها الضيق ، فتطور وتوسع ، ولكنه بقى موقوتا غير صالح للخلود ، اذ كان لهم شرعان : أحدهما يتمتع به الرومان الأصليون ، والآخر للأجانب . حتى اذا بلغوا مستوى عاليا فى الرقى المدنى والفكرى بعد القرن الثالث للميلاد ، وثبتوا قدمهم الثانية فى الشرق الأوسـط مهد الحضارات القـديمة والشرائع والأديان ، بعد أن هذبتهم المبادىء الانسانيـة العامة التى خلفتها تعاليم السيد المسيح عليه السلام ، بلغ عندئذ تفكيرهم التشريعى مستوى عاليا فى الرقى المدنى والفكرى بعد القرن الثالث للميلاد ، بتقنين الشرع الرومانى وتحريره من جـديد ، واكتسب عندئذ صفة الخلود ، فأصبح أساسا لمعظم الشرائع الأوربية الى هذا اليوم .

٥ — ننتهى من هذه النظرة الخاطفة فى الشرع بوجه عام الى الحقيقة التالية : ان الشرع بوجه عام له ثلاث وظائف كبرى فى الأمة : العلاج ، والوقاية ، والتوجيه .

— فهو علاج للعلل الاجتماعية والمشكلات الاقتصادية الواقعة .

— وهو وقاية من العلل والمشكلات المتوقعة .

— وهو توجيه وتمهيد لاستمرار التكامل حتى يبلغ تنظيم الحقوق والالتزامات والمصالح مستواه الأكمل ، كما يبلغ صاعد الجبل ذروته تدريجيا اذا استمر فى اتجاهه اليها . ولكى تتحقق هذه الوظائف الثلاث فى التشريع يجب أن يكون الزاميا (obligatoire) ، والا كان من قبيـل المواعظ والارشادات الأخلاقية . ثم لكى تضمن له الطاعة فى العمـل والتطبيق يحتاج الشرع الأصلى الى نوع اضافى من الأحكام التشريعية يسمى : المؤيدات (Sanctions) وهى اما زواجر مدنية كبطلان العقود المخالفة للنظام ، واما عقوبات تأديبية كالسجن والغرامات على الجرائم العدوانية ، لكى يضطر المكلف الى التزام حدود الطاعة .

ومن ثم يمكن تقسيم أحكام الشرع الى نوعين : (١) أحكام محمية ، وهى الأوامر الأصلية . (٢) وأحكام حامية ، وهى المؤيدات .

على أنه اذا كان الشرع يفترق عن المبادىء الأخلاقية من ناحية القوة الالزامية ، فانه دائما يفتقر فى التطبيق الى الأخلاق التى يفترق عنها فى المفهوم . ذلك لأن باب الاحتيال على القانون لا يمكن سده فى وجه الأذكياء من الناس الذين يقف القانون حائلا دون منافعهم ومطامعهم غير المشروعة ، الا اذا توافرت الأخلاق الفاضلة لديهم ، حتى تصبح أحكام القانون محترمة مقدسة فى نفوسهم ، فلا يستبيحوا هضم حقوق الغير أو حقوق الدولة ، ولو استطاعوا أن ينفذوا الى مطامعهم من مداخل بعيدة عن رقابة القضاء آمنة من طائلته وسلطانه .

ومن هنا يتضح مدى الصلة الوثيقة والتساند بين التشريع من جهة وبين التربية العقلية والاجتماعية والأخلاقية من جهة أخرى .

بعد هذه النظرة الاجمالية العجلى فى الشرع بوجه عام ، وعناصره وصفاته الكمالية ، ننتقل الى الكلام عن الشريعة الاسلامية لنرى موقعها من عناصر الكمال التشريعى ونصيبها منها .

ب ــ الشريعة الاسلامية

الشريعة الاسلامية هى مجموعة الأوامر والأحكام العملية التى يوجب الاسلام تطبيقها لتحقيق أهدافه الاصلاحية فى المجتمع البشرى . فللاسلام ثلاثة أهداف اصلاحية أساسية مرتبة ، كل منها نتيجة لما قبله وأساس لما بعده .

١ ــ تحرير العقل البشرى من رق التقليد والخرافات ، وذلك عن طريق العقيدة والايمان بالله وحده ، وتوجيه العقل نحو الدليل والبرهان والتفكير العملى الحر . ولذا كافح الاسلام الوثنية فى شتى صورها ، لأنها انحطاط فى العقل وعماوة فى البصيرة .

٢ — اصلاح الفرد نفسيا وخلقيا ، وتوجيهه نحو الخير والاحسان والواجب كي لا تطغى شهواته ومطامعه على عقـله وواجباته . وذلك بممارسة الفرد للعبادة المشروعة التي تذكره بخالقه ، وبعقيدة الثواب والعقاب في الآخرة لكي يكون المؤمن في مراقبة دائمة لأعماله ، وعدم تقصير في واجباته .

٣ — اصلاح المجتمع أي الحياة الاجتماعية بصورة يسود فيها الأمن العام ، والعدل بين الناس وصيانة الحريات المعقولة .

ولتحقيق هذا الهدف الاجتماعي الأخير جاء الاسلام بنظام مدني ، يتضمن تشريعا شاملا جميع الأسس القانونية ، اللازمة لاقامة حيـاة اجتماعية في دولة ، وتنظيم علائق الناس بعضهم مع بعض ، وعلائقهم بالسلطة الحاكمة وصـيانة الحقوق الخاصة للأفراد والحقوق العـامة للجمـاعة .

من هذه الأهداف الثلاثة في الاسلام يتحدد معنى الشريعة الاسلامية ويتضح أنها تقوم على ثلاث دعائم : عقيدة عقلية ، وعبادة روحية ، ونظام قانوني قضائي . وهذا هو المعنى المراد عندما يقال : ان الاسلام دين ودولـة .

هذا ويجب التفريق بين النظام والتطبيق ، اذ لا ينكر أنه في الواقع العملي والتاريخي كثيرا ما يساء فهم الحقيقة الاسلامية في بعض هذه النواحي الثلاث ، أو يساء تطبيقها ، فتظهر صور مشوهة .

وان هـذه الناحية الثالثة — وهي النظام القـانوني من الشريعة الاسلامية — هي وحدها المقصودة ببحثنا هنا .

النظام القانوني في الشريعة الاسلامية

ان النظام القانوني القضائي في الشريعة تضمن قواعد وأحـكاما أساسية في كلا الميدانين : ميدان الحقوق الخاصة بفرعيها المدني والجنائي وميدان الحقوق العـامة بفرعيها الداخلي والخارجي ، أي الاداري والدولي .

وفى جميع هذه قد أتت نصوص الشريعة الاسلامية الأصلية بمبادىء أساسية ، وتركت التفصيلات للاجتهاد فى التطبيق ، بحسب المصالح الزمنية والامكانيات المكانية ، الا قليلا من الأحكام تناولتها بالتفصيل كأحكام الميراث وبعض العقوبات .

وحول تلك المبادىء القانونية فى ميادينها المختلفة ، وبنتيجة التطبيق فى البلاد الاسلامية التى واجه فيها المسلمون آثار مدنيات قديمة ، وبنتيجة تطور الظروف الاقتصادية المختلفة ، نشأ فقه تفسيرى وتفصيلى عظيم ، حول النصوص الأصلية فى الشريعة ، باجتهاد الفقهاء الشراح والقضاة الحاكمين ، وكان هذا الفقه الاسلامى أعظم وأوسع فقه قانونى عرف الى اليوم فى تاريخ الشرائع . وقد نشأت فيه مذاهب فقهية قانونية كثيرة ، أشهرها المذاهب الأربعة الحية الى اليوم ، وهى « الحنفى » و « المالكى » و « الشافعى » و « الحنبلى » . فالاختلاف بين هذه المذاهب ليس اختلافا دينيا بل هو اختلاف قانونى قضائى ، نشأ منه ثروة تشريعية عظمى فى نظريات الفقه الاسلامى .

أهم المبادىء الأساسية فى هذا النظام القانونى من الشريعة الاسلامية

أولا — فى قسم الحقوق الخاصة

١ — الحقوق المدنية

١ — فى الالتزامات : اعتبرت الشريعة كل فعل ضار بالغير موجبا مسؤولية الفاعل أو المتسبب والتزامه بالتعويض عن الضرر ولو كان عن خطأ . فان كان عن عمد يوجب أيضا عقوبة الفاعل . وهذا المبدأ تضمنه الحديث النبوى القائل : « لا ضَرَر ولا ضِرار » . وهذا غير ما توجبه الشريعة من التزامات أخرى مصدرها الارادة المنفردة أو ارادة الشارع كنفقة الأقارب ، وكالوقف .

وقد اعتبرت جميع الالتزامات مضمونة بتأييد القضاء . فللقاضى سلطة واسعة لا حدود لها فى اجبار كل انسان على تنفيذ التزامه ،

ولو كان الخليفة . وحوادث قضاء القضاة على الخلفاء والملوك معروفة كثيرة فى التاريخ الاسلامى .

٢ — فى العقــود : أقرت الشريعة الاســلامية فى العقود الأسس التــالية : —

أ — العقد المشروع ملزم لعاقده دون غيره ، كما أن اقرار الشخص لا يسرى الا على نفسه وحقوقه . والتزام العاقد ينتقل الى من يخلفه كالوارث أو الموصى له . وهــذا المبدأ تضمنه الآية القرآنية فى أول سورة المائدة :

« يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود » .

ب — الشروط العقدية حرة وملزمة للعاقدين ، الا ما يخالف النظام العام والآداب ، وهذا المبدأ تضمنه الحديث النبوى :

« المؤمنون عند شروطهم الا شرطا أحل حراما أو حرم حلالا » .

جـ — العقود كلها رضائية ، أى أنها تنعقد بالتراضى الحر بمجرد الاتفاق بين الطرفين ، دون اشتراط شىء من المراسم الشكلية . حتى ان عقد الزواج يكفى لانعقاده مجرد تراضى الرجل والمرأة بايجاب وقبول بحضور شاهدين . بينما كانت العقود كافة لدى الرومان وبعضها لدى العرب عقودا شكلية خاضعة لمراسم وحركات غريبة ، يجب أن يجريها العاقدان ، ولا يكفى فيها مجرد التراضى . واستمرت آثار شكلية العقود وراثة عن الرومان فى الحقوق الأووبية الى أواخر القرن الثامن عشر ، حيث تقررت اذ ذاك فقط رضائية العقود فى القوانين الحديثة .

د — أوجبت الشريعة فى انشاء العقود وتنفيذها حسن النية ، وجعلت كل غش أو تدليس أو غلط أو تغرير من أحد العاقدين موجبا خيــار الآخر ، ومسوغا له فسخ العقد لاخلاله بالتراضى .

هـ — اعتبرت العرف والعادة أساسا لتحديد حدود الالتزامات والحقوق العقدية فى كل ما سكت عنه نص العقد : فطريقة استعمال المأجور مثلا ، وكيفية دفع الأجرة يتبع فيه عرف الناس .

وللعرف اعتبار قضائى واسع المدى فى كل موضوع ، ما لم يصادم نصا شرعيا خاصا فى موضوعه ، كالتعارف على الالتزام بدين القمار فانه لا عبرة له .

ب ـ الحقوق الجنائية

أقامت الشريعة نظام العقوبات على أساسين :

١ ـ كل فعل ممنوع يعتبر جريمة ، وكل جريمة واجبة العقاب بصورة عادلة تتناسب مع الفعل وتكفى لتحقيق الأمن الداخلى وتأديب الفاعل ولو لم يحدد الشرع سلفا عقوبة معينة لذلك الفعل .

٢ ـ تركت الشريعة عقوبات معظم الجرائم (سوى خمس منها) دون تحديد ، لأن العقوبات فيها يجب أن تختلف باختلاف الظروف . فللسلطة الحاكمة تقنين العقوبات على هذا الأساس ، وللقاضى عند عدم التقنين أن يقدر العقوبة بحسب الظروف الزمانية والمكانية والشخصية . وهذه العقوبات التى لم تحددها الشريعة بل تركتها مفوضة للحكام تسمى : التعزير .

وقد خصت الشريعة العدوان على النفس بعقوبة المماثلة المسماة بالقصاص ، فأوجبت قتل القاتل المتعمد اذا أصر خلفاء المقتول . فاذا عفوا تبدل القصاص الى عقوبة تعزير يفوض تقديرها الى الحكام ، حفظا للحق العام فى التأديب والزجر .

ثانيا ـ فى قسم الحقوق العامة

ا ـ الحقوق الداخلية

١ ـ فى الناحية الدستورية : أقرت الشريعة هنا ثلاثة مبادىء أساسية :

(المبدأ الأول) ـ الحرية التامة دون اخلال بالنظام العام والآداب العامة ، ودون تجاوز على حدود الغير .

(المبدأ الثانى) — المساواة أمام القانون فى جميـع الحقوق ، فلا امتياز لنسب أو لطبقة من الناس ، خلافا لما كانت عليه حال العرب والرومان والفرس . وقد جاء فى القرآن الكريم « ان أكرمكم عند الله أتقاكم » أى أحسنكم عملا وامتثالا لأوامر الشريعة . وجاء فى الحديث النبوى « لا فضل لعربى على عجمى ولا لأبيض على أسود الا بالتقوى » .

ومن تطبيقات هذين المبدأين فى التاريخ الاسلامى الأول حـادثة الخليفة الثانى عمر بن الخطاب الذى عاقب ابن أمير مصر وفاتحها عقوبة شديدة لأنه تجاوز على حرية نصرانى مصرى (قبطى) فى سباق الخيل لمّا سبه القبطى ، فضربه ابن الأمير قائلا : ما كان لك أن تسـبق ابن الأكرمين ! وهى حادثة معروفة . وقد قال الخليفة عمر للأمير وابنه بعد العقوبة كلمته المشهورة : « منذ كم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا » ؟ ! وهنا تأتى قضية الرق . فالاسلام أتى بتحسين حال الأرقاء ونظم لهم حقوقا قانونية مضـمونة بالقضاء ، وأوصى بهم واعتبرهم بمقتضى العقيدة الاسلامية (اخوانا) لمواليهم ، واعتبر اعتاق الرقيق عبادة من أعظم العبادات ثوابا عند الله ، وأوجب هذا الاعتاق ايجابا فى كثير من الأحوال والحوادث . وألغى جميع منابع الاسترقاق المألوفة اذ ذاك عند العرب والرومان وغيرهم سوى الحرب المشروعة فقط . ولكنه لم يلغ الاسترقاق بتاتا اذ ذاك لأن الأمم المحيطة بالمسلمين كلها متمسكة به وتسترق من يقع فى أيديها من المسلمين . فأبقى الاسلام على الاسترقاق مؤقتا بنتيجة الحرب المشروعة على طريقة المقابلة بالمثل ، وهى مبدأ مقرر الى اليوم فى الحقوق الدولية ، ولكن الشريعة مهدت للالغاء المطلق بجعله مفوضا الى الامام (السلطة الحاكمة العليا) عندما تستعد الأمم لقبول الغائه ، فلا تبقى حاجة للمقابلة بالمثل .

هذا مع ملاحظة أن جميع الشرائع الأخرى من دينية أو وضعية لم تأت منها واحدة بالدعوة الى الغاء الرق ولا الى تحسين وضع الأرقاء ،

بل ولا مهدت لالغائه ذلك التمهيد الذى أسسه الاسلام ، بل استمر الرق فى جميع العالم غير الاسلامى على قسوته حتى القرن التاسع عشر الميلادى.

(المبدأ الثالث) — الحكم فى دولة الاسلام يجب أن يقوم على أساس الشورى ، وهذا مبدأ تضمنه القرآن ، وطبقه الرسول طوال حياته مع أصحابه ، فلا يجوز أن يكون الحكم استبداديا . ولكن الاسلام لم يحدد طريقة تحقيق الشـــورى لأن ذلك يختلف بحسب الامكانيات الزمانية والمكانيـــة ، وما يحدث من أساليب جديدة مفيدة . فيمكن تأسيس طريقة الحـــكم بحسب دواعى المصلحة اما على نظام الملكية الدستورية ، أو الجمهورية ، أو النظام البرلمانى ، أو الرياسى ، أو غير ذلك من الأساليب ضمن حدود المبدأ العام وهو ارادة الأمة والشورى . ومن ينتخب لممارسة السلطة العليا يعتبر ممثلا للدولة الاسلامية فى كل شيء باعتبار أن الدولة بمجموعها شخص اعتبارى (Personnalité Morale) وتصرفه نافذ عليها فى حدود الشريعة .

والشريعة تتنافى تماما مع مبدأ وراثة الحكم ، بل على الأمة أن تختار دائما الأكثر كفاية للسلطة العليا . وقد بين الرسول لأصحابه أن فساد نظام الحكم فى الدولة الاسلامية يكون عندما يتحول عن طريقة الخلافة والشورى فيصبح « ملكا عضوضا » أى يعضّ على الأمة عضا ويفرض عليها فرضا .

٢ — فى الناحية الادارية : قررت الشريعة لممثـــل السلطة العليا (الامام) فى الدولة صلاحيات ادارية تنفيذية غير محدودة . ففى يده تتمركز جميع السلطات التنفيذية ، ومن جملتها سلطة اصدار الأوامر الزمنية (الأنظمة) التى لها اليوم فى عرف الدول صفة تشريعية . ولكن الشريعة تمنح الامام هذه السلطة التنظيمية باعتبار أنها فى الحقيقة تطبيق للنصوص الشرعية العامة المقررة سابقا فى الشريعة ، وتنفيذ لمقاصدها العامة فى تنظيم مصالح الأمة بحسب مقتضيات الأحوال .

على أن هذا لا ينافى امكان فصل السلطات وجعل حق اصدار الأنظمة الزمنية فى يد سلطة خاصة انتخابية كالبرلمانات اليوم ، اذا رأت الأمة مصلحتها فى ذلك ، اذ الأصل فى النظام القانونى من الشريعة هو رعاية المصلحة العامة والتحول معها .

وقد أوجبت الشريعة على كل من يتولى الحكم أن يكون تصرفه على الرعية قائما على رعاية الأصلح لها بنتيجة مبدأ الشورى الواجبة . وقرر الرسول فى أحاديثه الثابتة أن الامام (الحاكم Gouverneur) كالراعى ، وهو مسؤول أمام الله والأمـة عن التدبير الأصلح للرعية ، وأن الرعية (المحكوم Gouverné) مسؤول كذلك عن الطاعة . وهذا هو الأساس فى فرض الضرائب ، وجبايتها ، وتأسيس الخدمات العامة بمختلف أنواعها ، الاستملاك الجبرى للمنفعة العامة وغير ذلك . واستنادا الى هذا المبدأ والنصوص الشرعية فيه قال الخليفة الأول أبو بكر فى أول خطبة له : « ان أحسنت فأعينونى ، وان أسأت فقوّمونى » .

هذا وفى الناحية المالية العامة جاءت الشريعة — على خلاف ما كان سائدا حين ظهورها — بمبدأ فصل بيت المال (خزينة الدولة) عن مال الحاكم الأعلى . فمال الخزينة العامة هو من الأمـة واليها ، مرصـود لمصالحها . والامام أمين مسؤول عن طريقة جمعه وصرفه فى تلك المصالح العامة وادارتها ، وليس له فيه حق الا مرتبة المقرر لمعيشته بصورة معتدلة

وقد حاسب الخليفة الثانى عمر أحـد الولاة لما رأى لديه آثار ثروة جديدة وقضى عليه بمصادرة الزائد عما كان لديه حين توليته مما لم يثبت له مصدر جديد مشروع . ولما قال له الوالى : « انى تاجرت فربحت » ، أجابه عمر بقوله : « اننا والله ما أرسلناك للتجارة» .

ب ـ الحقوق الخارجية (الدولية)

أقرت الشريعة فى هذه الناحية المبادىء التالية :

١ — الشعوب جميعا متساوية فى الحقوق الانسانية (خلافا لنظرية الشعب المختار الموجودة لدى بعض الديانات والأمم) .

٢ — المعاملة بين الدولة الاسلامية وغيرها يجب أن تقوم على أساس العدالة فى السلم والحرب ، ففى السلم تحترم جميع الحقوق المكتسبة للدول ورعاياها . وفى الحرب لا يجوز تجاوز الحد الذى يندفع به شر العدو . فلا يجوز التمثيل بالقتلى (أى تشويههم) ولا تعذيب الأسرى ، ولا القتل التدريجى بقطع الأعضاء ، ولا اتلاف الشجر المثمر الا لضرورة حربية ، ولا قتل الحيوان الا للأكل أو لضرورة حربية ، ولا ايذاء المعتكفين من رجال الدين فى المعابد والصوامع ، ولا ايذاء العاجزين عن حمل السلاح من نساء وأطفال وشيوخ مسنين ومرضى .

وأساس كل ذلك قول القرآن « ولقد كرمنا بنى آدم .. وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا » فالانسان فى نظرية الاسلام محترم لانسانيته والحرب مشروعة لدفع الأذى لا للأذى ، وفقا لقاعدة الضرورة . وان الضرورة تقدر بقدرها .

وقد تضمنت وصية الخليفة الأول أبى بكر — فى تجهيز جيش أسامة — أمورا عظيمة جامعة فى هذا الموضوع .

٣ — المعاهدات محترمة بين الدولة الاسلامية وغيرها ، وملزمة كالعقود بين الأفراد ، وواجبة الوفاء والتنفيذ بحسن نية . وقد عقد الرسول وخلفاؤه معاهدات كثيرة نفذت بمنتهى حسن النية من الجانب الاسلامى ، الا عند اخلال الجانب الآخر .

٤ — لا تجوز المحاربة دون انذار . وحادثة الخليفة الأموى عمر ابن عبد العزيز مع وفد سمرقند معروفة ، اذ جاء الوفد مشتكيا على قائد الجيش الاسلامى ، فعين لهم الخليفة قاضيا ، حاكم القائد وقضى فى النتيجة بخروج الجيش الاسلامى من سمرقند (انظر تاريخ البلاذرى فى بحث فتح سمرقند) .

٥ — المعاملة بالمثل جائزة الا فيما يخالف المبادىء الاسلامية . وعلى هذا الأساس أفتى الامام الأوزاعى (أحد كبار فقهاء الشريعة فى القرن

الثانى للهجرة) بعدم جواز قتل الرهائن المأخوذة من رجال الروم ضمانا لتنفيذ معاهدة بينهم وبين المسلمين عندما غدر الروم وخرقوا المعاهـدة المعقودة . ومستند الأوزاعى فى فتواه هذه هى الآية القرآنية التى تمنع مؤاخذة شخص بجريمة غيره .

وقد نشأ حول تلك الأسس فى قسم الحقوق الخارجية من الشريعة الاسلامية فقه تفصيلى واسع مبسوط فى أبوابه الخاصة من كتب الفقه .

ج ـ حقوق الأسرة (الأحوال الشخصية)

أتت الشريعة الاسلامية فى القسم القانونى منها بنظام شامل لتنظيم جميع أوضاع الأسرة وعلائقها المسـماة اليوم بالأحـوال الشخصية : (Status personnels) فبدأت أولا بانقاذ المرأة من الوضع المهضوم الذى كانت عليه فى أسرتها ، اذ كانت المرأة لا تتمتع بحق الحياة فضلا عن غيره من الحقوق . فحرم القرآن قتـل البنات المعتاد فى جاهلية العرب ، وندد القرآن به أشد تنديد . وهذا كما قال مونته Montet عميد جامعة جنيف) فى مقدمة ترجمته للقرآن « كاف لأن يضمن لمحمد اسما لا ينسى بين المصلحين بالنسبة الى عصره » .

ولم تكتف الشريعة بهذا المقدار ، بل اعتبرت للمرأة جميع الأهليات الحقوقية التى للرجل ، فقررت لها حق الارث الذى كانت محرومة منه كما قررت لها الحرية فى الزواج واختيار الزوج ، وأهلية الوصاية على أولادها أو غيرهم ، وحق ادارة أموالها واستثمارها ، وسائر التصرفات دون أى سيطرة عليها فى شىء من ذلك للرجل من قريب أو زوج .

وقد احتفظت الشريعة للرجل بالارادة العليا فى تدبير شئون الأسرة لأنه أقدر على ذلك دون مساس بالحقوق الخاصة للزوجة .

ثم ان الشريعة نظمت سائر حقوق الأسرة تنظيما جديدا دون تقيد بشىء من الحقوق العرفية Droit coutumier التى كانت عليها الأسرة قبل الاسلام . وشمل هذا التنظيم حقوق الأسرة بمراحلها الطبيعية الثلاث :

١ — الزواج وانحلاله ونتائجهما الواسعة النطاق .

٢ — الولاية والوصاية على القاصرين بسبب الصغر أو الخلل العقلي .

٣ — الميراث .

وسنشير بايجاز الى بعض الملاحظات والأسس الهامة فى كل من هذه الأحوال الثلاث .

ونشير الآن سلفا الى أن الشريعة الاسلامية تحتفظ لرعايا الدولة الاسلامية من غير المسلمين بأن يطبقوا فيما بينهم أحكام دياناتهم فى أحوالهم الشخصية ، نظرا لاتصال هذه الأحوال بالديانة التى تصون الشريعة لكل طائفة حريتها فيها .

أولا — فى الزواج وانحلاله

١ — انعقاد الزواج ونتائجه

جعلت الشريعة الزواج عقدا مدنيا محضا كسائر العقود ، فينعقد ويتم وينتج جميع نتائجه بمجرد اتفاق الارادتين ، بمحضر شاهدين ، دون توقف على مداخلة مرجع دينى ، لأنه لا يوجد فى الاسلام طبقة رجال دين لهم سلطة دينية ليست لغيرهم . ففى شريعة الاسلام لا وساطة لأحد بين الله والناس . حتى ان النبى نفسه — وهو الذى جاء بالشريعة — تنحصر مهمته الدينية فى التبليغ ، وسلطته الزمنية فى التطبيق ، كما يقول القرآن له (انما عليك البلاغ) ، انما أنت منذر ولكل قوم هاد) .

فليس للنبى نفسه سلطة دينية يحكم فيها بمصير شخص عند ربه بل كل شخص يدخله فى الدين ايمانه ، ويخرجه جحوده . والنبى عليه السلام يقول لابنته : « يا فاطمة بنت محمد لا أغنى عنك من الله شيئا » . ففى الاسلام انما يميز بين الناس فى النظر الدينى بميزة العلم والعمل . فالأعلم بأحكام الشريعة (وهى أحكام مقررة مكتوبة معلنة غير سرية) أيا كان الشخص الأعلم بها هو أحق بالتكلم فيها . ورأيه خاضع للنقد والوزن بميزان النصوص الشرعية الثابتة .

ففى ظل هذا الوضع لا يتصور أن يكون الزواج فى الاسلام دينيا بالمعنى المعروف للزواج الدينى اليوم (وهو توقف انعقاده ونتائجه فى نظر الديانة على مداخلة أحد من أصحاب السلطة الدينية فى اجراءاته)، وبذلك تكون الشريعة الاسلامية أول مؤسس للزواج المدنى ، الذى اخذت به جميع الدول ذات الشرائع الوضعية العلمانية الحديثة .

القرابة المانعة للزواج : أما القرابة المانعة للزواج فبالنسبة الى أقارب الشخص نفسه يمتنع زواجه بأحد أصـــوله أو فروعه أو فروع أبويه (أى الاخوة وأولادهم) مطلقا ، وبالطبقة الأولى من فروع أجداده . فبنت العم وبنت الخال يجوز تزوجهما .

وبالنسبة الى أقارب أحد الزوجين يمتنع على كل منهما التزوج بأحد اصول الآخر أو فروعه .

وهنا تأتى مسألة تعدد الزوجات . وهى مسألة معقدة الارتباطات والاعتبارات . وقد اختار الشرع الاسلامى فيها موقفا وسطا بين الاباحة المطلقة والمنع المطلق ، فأباحه بتحفظ ضمن حدود وشرائط ، ناظرا الى الأمر الواقع والضرورات الملجئة المتوقعة .

ب ـ نتائج الزواج

ينتج الزواج فى حكم الشريعة وجائب مالية وغير مالية :

(١) فمن حيث الوجيبة المالية يكلف الرجل بنفقة الزوجة والأولاد بالقدر المتعارف فى مستوى معيشة أمثال الزوج . ولا ينتج الزواج أى وجيبة مالية على الزوجة ، كى تتفرغ لادارة المنزل وتدبير الحياة الداخلية وتربية الأولاد .

(٢) ومن الناحية غير المالية توجب الشريعة على المرأة طاعة الرجل ضمن الحدود الشرعية كما توجب عليها متابعته والسكنى معه . وتوجب الشريعة على كل منهما معاشرة الآخر بالحسنى والمودة أما نسب الأولاد فكما يترتب على الزواج الصحيح يثبت أيضا فى الزواج غير الصحيح

صيانة لحق الأولاد . وقد منعت الشريعة البنوة الوهمية (fictive) بطريق التبنى (adoptation) وحصرت البنوة وحقوقها بطريق التناسل الحقيقى .

انحلال الزواج : سوّغت الشريعة انحلال الزواج بين الزوجين بالطلاق اجتنابا لمحاذير الزامهما باستمرار الزوجية عند التنافر . ولكن الشريعة حفّت الطلاق بالزواجر الدينية لأجل عدم استعماله ، الا عند الضروره الموجبة . وقد وصف النبى الطلاق بأنه « أبغض الحلال الى الله » ، كما وصف الزواج بأنه « أحب الحلال الى الله » .

وقد جعلت الشريعة الطلاق مبدئيا بيد الرجل لأنه بذلك يكون اقل ممارسة من جعله بيد كل منهما ، ولا سيما أن الزواج فى الاسلام يكلف الرجل مالا يدفعه للمرأة يسمى : مهرا . ولكن الشريعة فسحت المرأة مجالا للتخلص من الزوجية بطريق القضاء اذا أساء الرجل معاملتها .

نتائج انحلال الزواج : رتبت الشريعة على انحلال الزواج بموت الزوج أو بالطلاق . مدة معينة زمنية لا يجوز خلالها للمرأة أن تتزوج ، كى يتحقق فراغها من الحمل منعا لاختلاط الأنساب وضياعها . وهذه المدة تسمى : العدة ، وهى فى حال الطلاق لها ارتباط بالحيض ، ولا تتجاوز عادة ثلاثة أشهر ، وفى حالة وفاة الزوج أربعة أشهر وعشرة أيام . فاذا ظهر حمل لدى المرأة لا يجوز زواجها الا بعد أن تضع حملها .

ثانيا ـ الولاية والوصاية

ميزت الشريعة بين الولاية والوصاية . فالولاية سلطة على شخص القاصر لتنشئته وتطبيبه وتعليمه وسائر التصرفات المتعلقة بشخصه . وهذه قررت لها الشريعة نظاما خاصا يرجح فيه للولاية ، الأقرب فالأقرب الى القاصر . بشرط أن يكون الولى ذا أهلية كاملة وحسن التصرف . فالأب يقدم على الجد . والأخ يقدم على العم ، وهكذا ..

أما الوصاية فهى سلطة ادارية على مال القاصر لحفظه وادارته واستثماره . وهذه يرجح فيها أولا من يختاره الأب قبل وفاته وصيا

على أولاده ، فان مات الأب دون أن يوصى الى أحد يعود للقاضى حق نصب وصى على القاصرين . وللأوصياء صلاحيات ومسؤوليات شرعية مفصلة . والوصى مسؤول أمام القضاء عن كل تقصير .

وفى أواخر العهد العثمانى قيدت صلاحيات الأوصياء بنظام خاص ، وربطوا بمجلس يؤلف برياسة القاضى الشرعى لما كثرت حوادث قلة الأمانة . وهو تدبير توجبه الشريعة بحسب مقتضى الحال ، وفقا لقاعدة المصالح المرسلة .

ثالثا ـ الميراث

أقرت الشريعة الميراث بين الزوجين وبين الأقارب ، بقواعد وأحكام جديدة تماما ، وبنته على الأسس التالية :

١ ـ الارث جبرى بحكم الشرع لا بارداة المورث . فليس للمورث حرمان وارثه الشرعى من حق الارث ، وان كان يستطيع فى حياته أن يتصرف بجميع ماله . حتى ان الزوج اذا طلق زوجته فى مرض موته دون رضاها ، اعتبر ذلك منه اساءة لاستعمال حق الطلاق ، ودليلا على قصد التهرب من ارثها ، فيثبت لها حق الارث شرعا .

واذا كان الارث جبريا فليس معنى ذلك أن الوارث يتحمل ديون المورث كما فى بعض الشرائع الحديثة اليوم . الارث فى الاسلام شرع نعمة للوارث لا نقمة عليه ، ولكن ديون المورث تتعلق بتركته وتستوفى منها قبل الارث . فاذا زاد شىء تنفذ وصايا الميت من ثلث الباقى بعد الدين ، ويوزع الثلثان ارثا . فان أوصى المورث بأكثر من الثلث توقف تنفيذ الزائد على رضا الورثة .

٢ ـ وزعت الشريعة الارث بين الأقارب بنظام خاص ، روعى فيه الأقربية الى الميت . فتارة يحجب الأبعد بالأقرب ، وتارة يشتركان ويكون للأقرب القسط الأكبر ، وذلك بحسب درجة القرب والبعد . ويحسب للحمل حساب عند وفاة مورثه فيوقف له نصيب يستحقه ان ولد حيا .

٣ — ليس للولد الأكبر امتياز فى الارث ، أو تقدم على أخيه الأصغر خلافا لبعض الشرائع الأوربية التى لا تزال الى اليوم آخذة فى الارث بقاعدة تقديم الولد الأكبر المسماة "Droit d'ainesse"

٤ — للبنت نصف حصة أخيها الذكر :

وهذه المسألة كثيرا ما يساء فهمها ، وتظن غبنا للأنثى فى الشريعة ولكنها فى الحقيقة مرتبطة بنظام التكليف المالى فى الأسرة . فالشريعة الاسلامية تكلف الرجل بنفقة زوجته وأولاده . فالبنت قبل الزواج تكون نفقتها على الأقرب من رجال أسرتها ، وبعد الزواج نفقتها على الزوج ، ولا تكلف الزوجة بشيء من نفقة أولادها . فاذا أخذت فى الارث نصف ما يأخذ أخوها المكلف بنفقة نفسه وزوجته وأولاده ترجع أوفر حظا منه .

ويلحظ فى هذا المقام أن تفاصيل أحكام الأحوال الشخصية التى عرضنا هنا أهم النقاط الأساسية منها يوجد فى الاجتهادات الاسلامية ومذاهبها اختلاف فى تفاريع جوهرية منها . ويوجد فى كل من المذاهب الفقهية أحكام ونظريات فى بعض التفرعات أفضل من غيره وأصلح نتيجة فى التطبيق ، كحق انهاء الزواج قضائيا بطلب المرأة ، اذا أساء الرجل عشرتها فى الاجتهاد المالكى ، وكون الطلاق فى أغلب الأحيان قابلا لأن يرجع فيه الرجل خلال عدة المرأة فى الاجتهاد الشافعى .

وقد حصل فى آخر عهد المملكة العثمانية التى كانت تطبق المذهب الحنفى ، اتجاه نحو الاستفادة من أحسن النظريات فى كل مذهب ، وتقنينها بقانون خاص ، فصدر قانون حقوق العائلة سنة ١٣٣٦ هجرية ولكنه لم يستفد من المذاهب المختلفة استفادة كاملة .

وفى مصر صدرت ما بين سنة ١٩١٤ و ١٩٣٤ عدة قوانين اصلاحية فى نقاط معينة من الأحوال الشخصية أخذت فيها بأحكام مختلفة من المذاهب الاسلامية حتى سنّت منذ سنوات قانونا كاملا للميراث ، وآخر للوصايا تضمنا اصلاحات هامة .

وفى سورية ألفت وزارة العدل فى العام الماضى لجنة ، وضعت مشروع قانون كامل فى جميع شعب الأحوال الشخصية (الزواج وتفاريعه والوصايا والمواريث) واعتمد المشروع كثيرا مما وضعته مصر ، وزاد فى الاستفادة من جميع المذاهب الفقهية فى جميع شعب الأحوال الشخصية وقنن أحكام الزواج التى لم تقننها مصر بعد تقنينا كاملا .

ويعتبر المشروع السورى هو المشروع الوحيد الكامل المستوعب لتقنين جميع الأحوال الشخصية ، جامعا أصلح ما فى الاجتهادات الاسلامية — وينتظر صدور قانون به فى وقت قريب ، وفيه اصلاحات مهمة وحل لمشكلات عديدة كانت ناشئة من الاقتصار فى التطبيق على المذهب الحنفى .

د — المشكلات العصرية التى تواجهها الشريعة الاسلامية اليوم

ان فريقا كبيرا من الناشئة الاسلامية ، التى نشأت فى جو ثقافى لا يتيح لها أن تعرف الحقائق والقابليات الواسعة فى النظام القانونى من الشريعة ، يرون عدم امكان تطبيق الشريعة الاسلامية فى العصر الحاضر لأن هنالك مشكلات زمنية تعترض سبيل هذا التطبيق ولا تتسع الشريعة لحلها فى نظرهم .

وسنعرض هنا فى ختام بحثنا هذا نقاطا موجزة لهذه المشكلات والجواب عنها .

١ — المشكلة الأولى : الصفة الدينية فى الشريعة الاسلامية :

يتوهم فريق من علماء القانون الأجنبى (وانتقل هذا الوهم عنهم الى كثير من المسلمين) أن الشريعة الاسلامية أحكام دينية ثابتة ، فهى اذن لا تقبل التطور المطلوب فى القوانين الحديثة بحسب الأوضاع الزمنية والاقتصادية . وهذا الوهم منشؤه عدم معرفة معنى الصفة الدينية فى النظام القانونى من الشريعة . فان القسم المدنى منها (كما تبين من موجز المبادىء التى عرضناها) انما تضمنت نصوصه الشرعية الأصلية — فى

القرآن والحديث النبوى — قواعد ومبادىء حقوقية ذات قيم عالمية ثابتة ، كمبدأ الرضائية وحسن النية فى العقود ، ومبدأ المسؤولية عن الضرر وتعويضه الى غير ذلك مما تبنته الشرائع الوضعية الحديثة اليوم .

فالصفة الدينية هى أن العقيدة الاسلامية توجب على المؤمنين احترام جميع الأحكام الفقهية التطبيقية التى تفرع على تلك المبادىء ، فيؤدون الحقوق التى توجبها ولو كانوا بعيدين عن متناول القضاء ، لأن اقامة العدل والمصالح من أمر الله ، بقـول القرآن : (ان الله يأمر بالعـدل والاحسان) . ويشمل هذا الاحترام الأنظمة الزمنية الموقوتة المتبـدلة التى يعود لولى الأمر القائم بالسلطة العليا حق اصدارها شرعا ، بمقتضى قاعدة المصالح المرسلة التى سبقت الاشارة اليها . حتى ان فقهاءنا فى المذهب الحنفى صرحوا بأنه اذا دعت الحاجة العامة والظروف الطارئة من اقتصادية أو غيرها الى أن يأمر السلطان الناس بصيام يوم مثلا ، فأمرهم ، وجب عليهم الصيام ديانة ، كصيام رمضان ، ما دام ذلك تنظيما لمصلحة فوضه الشرع بتنظيمها . فالصفة الدينية فى الفقه الاسـلامى لا تنافى أنه مؤسس على قواعد مدنية بحتة ، منتجة لفقه متطور كفيل بوفاء الحاجات العصرية وحل المشكلات النابتة فى الطريق ، بل هـذه الصفة الدينية دعامة وضمانة لاحترام المؤمنين الأحكام التشريعية ، كى لا يستبيحوا ما ليس لهم من حقوق الأفراد أو حقوق الدولة متى فقدت وسائل الاثبات ، أو كانوا فى مأمن من طائلة القضاء . فالصفة الدينية فى الفقه الاسلامى مزية فيه لا عيب ، والاحترام الناشىء عنها للأحـكام التشريعية تتمناه اليوم القوانين الوضعية المحضة فلا تجده لأنفسها لأنه لا يأتى الا من طريق العقيدة .

٢ — المشكلة الثانية : فى نظرهم بعض العقوبات المحـددة شرعا (الحدود) ، كعقوبة الزانى بالجلد ، والسارق بقطع اليد ، والجواب عن ذلك أن الحدود فى الشريعة — ولا سيما حد الزنى — مشروطة بشرائط ضيقة جدا فى اثباتها وتطبيقها تجعلها نادرة التطبيق ، فهى تسقط أو تتبدل

الى عقـــوبة تعزير يقدرها القاضى بمجـــرد وجـــود شـــبهة لدى المجرم لقول الرسول : « ادرأوا الحدود بالشبهات » .

ومن جهة أخرى يوجد فى الشريعة باب واسع ، هو قاعدة الضرورات وما تسوغه شرعا من تدابير استثنائية موقوتة ، تشمل ترك الواجب ، وفعل الممنوع ، عندما توجد ضرورات ملجئة .

وعقوبات الحدود على الجرائم الاجتماعية أربع فقط . أما ما سواها من عقوبات التعزير على جميع أصناف الجرائم فكله فى نظام الاسلام مفوض الى الحكام بحسب مقتضيات الحال .

فاذا لوحظ أن تطبيق بعض عقوبات الحدود الأربعة أصبح متعذرا فى زمان أو مكان ، فمن الممكن تطبيق عقوبة أخرى ، ولا يوجب هذا ترك الشريعة أجمع . على أن عقوبة السارق بقطع اليد لا ينبغى أن تتصور منها عددا من الأيدى مقطوعا بعدد السارقين الذين يروعون المجتمعات البشرية اليوم باستمرار ، بل ان يدا واحدة تكفى لمنع الآلاف . وان مجرد اعلان العزم فقط على تطبيق هذه العقوبة فى المملكة العربية السعودية أغنى عن تطبيقها فعلا ، وأنتج أمنا داخليا مثاليا فى العالم . ولزميلنا الدكتور صبحى المحمصانى (وهو قاضى جنائى فى الأصل) بحث قيم حـــول هذه العقوبة جلّى فيه حقائق فى كتابه عن نظرية العقود والموجبات فى الشريعة الاسلامية . وان يدا أثيمة تروع المجتمع والمتاجر والبيوت باستمرار السرقة والسلب من غير حاجة دافعة ولا تردعها عن التـــكرار العقوبات المطبقة اليوم ، خير للمجتمع أن يخسرها ويطمئن على ما هو أثمن ، ويفرض أنها ذهبت فى حادث سيارة مثلا ! !

٣ ــ المشكلة الثالثة : نظام الفائدة فى المعاملات التجارية . فالاسلام يحرم الربا تحريما قطعيا ويحاربه دون هوادة . والمعاملات التجارية اليوم كلها تقوم على أساس الفائدة التى هى ربا جزئى تحدد نسبته القوانين . فتطبيق النظرية الاسلامية فى تحريم الربا يتنافى مع ذلك ظاهرا .

والجواب أن هذه المشكلة يمكن حلها فى مبادىء الشريعة بطرق عديدة : اما بالاستناد الى قاعدة التدابير الاستثنائية الموقوتة ، الى أن يقام فى المجتمع الاسلامى نظام اقتصادى متجانس يغنى الناس عن الالتجاء الى الفائدة ، واما بالرجوع الى تحديد الحالة الربوية التى كان عليها العرب ، وجاءت الشريعة بمنعها ، اذ كان المرابون يتحكمون كما يشاؤون بالفقير المحتاج الى القرض الاستهلاكى لا الاستثمارى ، واما بتأميم المصارف لحساب الدولة فينتفى عندئذ معنى الربا من الفائدة الجزئية التى تؤخذ عن القرض اذ تعود عندئذ الى خزينة الدولة لمصلحة المجموع وينتفى محذور تمركز رؤوس الأموال فى أيدى فريق من المرابين . على أن المتأخرين من فقهاء المذهب الحنفى نصوا على جواز تحديد السلطان منفعة مالية عن القروض ، تعقد بعقد ملحق نظرا للحاجة ، وقالوا : لا يجوز عندئذ للناس شرعا أن يتجاوزوا فى فائدة القروض النسبة المعينة من قبل السلطان . وقد سموا هذا التدبير : (بيع المعاملة) واتفقت كلمة الفقهاء فى المذهب على جوازه (أنظر كتاب رد المختار لابن عابدين الجزء /٤/ كتاب البيوع مطلب بيع (المعاملة) . ولا ننسى أن تحريم الربا فى الاسلام لا يمكن أن يجزم أحد بعدم صلاحه لحياة اقتصادية عصرية ، فاننا نرى الآن نظاما اقتصاديا متطرفا يهدد العالم أجمع بقوته وهو يقوم على منع الرأسمالية والربا !

٤ — المشكلة الرابعة : ان بعض الأوضاع القانونية اليوم يقوم على أساس وجود أوضاع اقتصادية حديثة ، لم يكن لها نظير فى الماضى الاقتصادى والفقهى فى الحياة الاسلامية ، وذلك كالشركات القانونية المساهمة المقفلة اليوم : (Anonymes) ، وعقود التأمين (Assurance) وما فيها من أحكام هامة نظمتها القوانين ، الى غير ذلك من الأوضاع الأخرى . والجواب على ذلك أن المبادىء الحقوقية فى الفقه الاسلامى ذات سعة ومرونة وقابلية عجيبة للاستيعاب والتفريع . فالنصوص

الأصلية لهذه الأحكام والمبادىء -- فى القرآن والحديث النبوى — يمكن حصرها فى بضع عشرات من الصفحات وقد كانت صالحة وكافية لأن يتفرع عنها ويستمد منها خلال العصور الاسلامية الأولى فقه عظيم كالبحر المحيط ، ومذاهب حقوقية اجتهادية ، ونظريات مهمة فيها ، تكونت منها مكتبة فقهية فى الاسلام بلغت آلاف المجلدات ، وكل حكم فيها مقرون بدليله من تلك النصوص بطريق الشمول أو قياس الحوادث الجديدة على الحوادث التى تناولها النص .

فكل الأوضاع الاقتصادية اليوم يمكن تخريج أحكام جديدة لها على أسس الفقه الاسلامى ونظرياته كما فعل الفقهاء السابقون . وتلك الأحكام الجديدة — بعد تخريجها وبنائها على قواعد الفقه الاسلامى — تلحق به وتصبح جزءا منه ، وتصبح نظرياته مرجعا للاجتهاد القضائى والتفسير القانونى فيها ، بالطريقة التى تضخم بها الفقه الاسلامى نفسه .

وأخيرا فى مصر قام فريق من كبار القانونيين وفقهاء الشريعة عند وضع القانون المدنى المصرى الجديد ، الذى هو قانون أجنبى الأصول ، فدعوا الى استمداده من فقه الشريعة الاسلامية بمختلف مذاهبها ، وصاغوا نظرية العقود الواردة فيه كلها صياغة جديدة تتضمن الأحكام القانونية نفسها مستمدة من مذاهب الفقه الاسلامى ، مع احالة كل مادة على المرجع الفقهى الذى استمدت منه ، فبرهنوا بذلك على امكان انشاء أحدث القوانين العصرية من الفقه الاسلامى .

المسلمون : تأخرهم ونهضتهم

ملاءمة الشريعة لحاجات العصر الاجتماعية

للدكتور صبحى محمصانى

محام فى الاستئناف — بلبنان

مقـــدمة :

من الثابت أن نمو المواصلات بين الأقطار المختلفة قد قرب المسافات بين الأمم والشعوب ، وقوّى المعاملات فيما بينهم. فكان من نتائج ذلك تطعم الغرب بالشرق والشرق بالغرب ، وازدياد الاقتباس المتبادل ، وانصهار الثقافات المختلفة فى شبه ثقافة عالمية شاملة . وهكذا لم تعد دراسة الثقافة الاسلامية تهم المسلمين وحدهم ، بل أصبحت تهم غيرهم على السـواء .

وفوق ذلك ، فان لدراسة الثقافة الاسلامية أهمية خاصة اليوم . فالعالم الحاضر صفان كبيران يتنازعان النفوذ العالمى ، صف يبشر بالحرية بوجه أصلى . ولو أدى ذلك الى عدم المساواة ، وصف ينادى بالمساواة والعدالة الاجتماعية ، ولو أدى ذلك الى تضحية الحرية الفردية والكرامة الانسانية. أما الاسلام ، فيقف من هذا الصراع موقفا وسطا . فهو مع تقـريره الحرية الفردية ، يضع المصلحة العامة فوق المصلحة الخاصة . وهو مع قوله بالمساواة والعدل الاجتماعى يقرر مبدأ الحقوق الفردية . فكرامة الانسـان وحريته الشخصـية وحرية العقيدة وحرية التملك ، كل ذلك مقـدس ، لكنه مقيد بمبدأ المساواة بين الناس وبوجوب مراعاة حق المجتمـع .

فلهذه الاعتبارات جميعا ، كانت دراسة الاسلام وثقافته وشرائعه ونظمه على ضوء العصر الحديث من الأهمية بمكان . ولقد عنى بهذه

الدراسة منذ القديم بعض الغربيين المستشرقين ، وكثير من العلماء المسلمين .

أما المستشرقون ، فلا شك فى أن نفراً منهم لم يكونوا دائما معصومين عن الخطأ ولا مجردين عن التحيز . وربما كان سبب ذلك تأثير السياسة والمحيط على تفكيرهم ، أو عدم اطلاعهم الكافى على اللغة العربية والمصادر الأصلية . ولكن على الرغم من ذلك ، فان القسم الأكبر من المستشرقين عملوا على نشر المخطوطات العربية والاسلامية ، وعلى اخراج الأبحاث الاسلامية المفيدة . فكان سعيهم على العموم مشكورا وجهدهم موفقا فى سبيل التفاهم العلمى المتبادل .

وأما العلماء المسلمون ، فكانوا طائفتين : الأولى طائفة محافظة تمسكت بالتقاليد والعادات ، وفسرت مبادىء الاسلام وفق اجتهاد الفقهاء الأولين والمتأخرين من دون تحوير ولا تفكير ، وقالت بوجوب تطبيق ذلك على أمور المسلمين الدينية والدنيوية جميعا . والطائفة الثانية تشمل العلماء المجددين الذين قالوا بوجوب بحث أحوال المسلمين وأسباب تأخرهم ، ثم درس تحرير الفكر الاسلامى من قيود الجهل والتقليد الأعمى والجمود الباطل ، والسير به فى طريق الحياة والتجدد والمدنية .

ولقد سار المجددون المصلحون من كل أمة فى سبيل الاصلاح عن طريق نبذ القديم وتغيير الماضى واستبدال الجديد به . ولكن المصلحين المسلمين لم ينهجوا هذا النهج . فالاصلاح فى نظرهم هو الرجوع الى الماضى أو الى مذهب السلف الصالح . وهم على حق فى ذلك . فالماضى الأول فى الاسلام يمثل مبادئه الأساسية وجوهره الحقيقى وتعاليمه الخالدة . أما الجديد الذى أتى بعده ، فقد شمل أيضا ما تركه التقليد والجهل من شكليات وخرافات ، وفرعيات واجتهادات مخالفة لروح الشريعة ولأساساتها الأصلية . فالاصلاح فى نظر العلماء المجددين اذن هو التنقيب عن الجوهر الأول القديم ، وطرح ما تراكم عليه خلال عصور الجهل من

تلك البدع الكثيرة والتقاليد الكثيفة ، التى كانت السبب فى حجب المسلمين عن معنى الاسلام الصحيح .

وهذا يدفعنا الى درس أسباب تأخر المسلمين وطرق معالجتها . ولكن المجال يضيق عن الاسهاب فى ذلك جميعا . لذلك نكتفى بلمحة وجيزة فى أهم هذه الأسباب. وهى سد باب الاجتهاد فى الشريعة الاسلامية، واهمال التعليم . والتمسك بنصوص غير ثابتة ، والتمسك بالشكليات والفرعيات، والتحزب المذهبى . واهمال بحث علل التشريع . والمزج بين الدين والدنيا .

وانى لن أتعرض ههنا لاسباب التقهقر الأخرى، التى أثرت فى المسلمين كما أثرت فى غيرهم من الشعوب العربية والشرقية . كالاستعمار والنفوذ الأجنبى والحروب والفتن والانحطاط الخلقى والفقر وما أشبه . بل أكتفى بالأسباب التى ذكرتها . باعتبارها خاصة بدراسة الفكر الاسلامى ، وبتأثيره فى حياة المسلمين .

السبب الأول : سد باب الاجتهاد واهمال التعليم :

من الأمور الثابتة فى الشريعة الاسلامية أنها بحثت فى مسائل الدين والعبادات ، كما بحثت فى مسائل المعاملات ؛ وما يتفرع عن ذلك من أحكام ونظم وتفاصيل . ولذا كان الفقهاء فى الاسلام رجال دين ورجال قانون بآن واحد ، حتى انهم اختصوا بلقب العلماء لشمول درسهم جميع فروع المعرفة القديمة . ولذا أيضا كان للشريعة أثر كبير فى تاريخ الفكر الاسلامى وفى جميع مظاهر حياة المسلمين .

ومعلوم أن هذه الشريعة مبنية على مصادر عديدة . منها مصادر دينية . وهى القرآن الكريم والسنة النبوية . ومنها مصادر فرعية مقبولة عند جمهور الفقهاء ، وهى الاجماع والقياس . ومنها أخيرا مصادر قبلتها بعض المذاهب دون بعض ؛ وهى مبنية على الضرورة والعرف والانصاف، « كالاستحسان » فى المذهب الحنفى و « المصالح المرسلة » فى المذهب المالكى .

وقد درس الفقهاء هذه المصادر أو أدلة التشريع فى علم خاص أسموه « علم الأصول » . وجعلوا يعملون جهدهم فى استنباط الأحكام الشرعية من هذه المصادر والأدلة . وأطلقوا على عملهم هذا كلمة « الاجتهاد » . فكان الاجتهاد سببا فى توسيع أحكام الشريعة وتفريع مسائلها على القضايا الجديدة ، ومن ثم كان عاملا قويا فى تطور التشريع الاسلامى ، وفق حاجات البلاد المختلفة وظروف الأزمنة المتقلبة . وهكذا عمل الاجتهاد على ازدهار علم الشريعة ، ولا سيما فى صدر الدولة العباسية .

ثم عندما سقطت بغداد فى أواسط القرن السابع للهجرة ، أى الثالث عشر للميلاد ، توقف النشاط العلمى وبدأت المدينة العربية بالانحطاط . وكان ذلك بعد أن سبق وأجمع الفقهاء السنيون على سد باب الاجتهاد . وعلى الاكتفاء بالمذاهب السنية الأربعة المشهورة ، وهى الحنفى والمالكى والشافعى والحنبلى . فكانت نتيجة ذلك توقف التفكير الاسلامى . وتفشى التقليد والجمود فى الشريعة وفى سائر العلوم العربية والاسلامية .

ولقد أصاب علماء الشيعة فى الاسلام بعدم قبولهم بسدّ باب الاجتهاد وأصاب بذلك أيضا بعض علماء السنة الأقدمين ، كتقى الدين بن تيمية وابن قيم الجوزية فى كتابه « اعلام الموقعين عن رب العالمين » . وتابعهم فى ذلك فى العصور الأخيرة الفقهاء المجددون أمثال محمد بن عبد الوهاب وجمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده . فهؤلاء الفقهاء جميعا ومن اليهم ، لا سيما الامام الشوكانى فى رسالته « القول المفيد فى أدلة الاجتهاد والتقليد » ، قد أثبتوا بأدلة شرعية واضحة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، أن الاجتهاد ليس مفتوحا فحسب ، بل هو واجب على كل من اتصف بصفات المجتهد . فرحم الله أحمد بن حنبل ، حين قال : «لا تقلدنى ولا مالكا ولا الشافعى ولا الثورى وخذ من حيث أخذوا » .

فهذا الأمر الواضح ، الذى وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة الاسلامية ، أوجب ، بعبارة ابن قيم الجوزية : « من الحرج

والمشقة وتكليف ما لا سبيل اليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التى هى فى أعلى رتب المصالح لا تأتى به » (اعلام الموقعين ، ج ٣ ص ١) .

فسدّ باب الاجتهاد معناه مخالفة نصوص الشريعة ومفاهيمها، والحكم على المسلمين بالجمود الدائم ؛ وبالابتعـاد عن سنة النشوء والارتقاء ؛ وبالبقاء على الحالة التى كانت أيام الفقهاء الأقدمين ، وباتباع ما رسمه هؤلاء لأنفسهم وللمسلمين ، فى أيامهم وفيما يأتى بعدهم من الأيام والسنين والأجيال والقرون الى نهاية يوم الدين .

ولا ريب فى أن دواء هذا الداء هو هدم ماسدّه الأقدمون أو ماحاولوا سدّه ، وفتح باب الاجتهاد على مصراعيه لكل من حاز شروط الاجتهاد الشرعية . فالخطأ كل الخطأ فى التقليد الأعمى ، وفى الحجر على الفكر ، والصواب هو فى اباحة الاجتهاد ؛ وفى انطلاق الفكر وتمكينه من الانتاج العلمى الصحيح .

غير أن واجب الاجتهاد مقيد باستيفاء شروط المجتهد ، التى أوضحها علماء الأصول ؛ والتى لا مجال هنا لذكرها جميعا . ولكن لا بأس بكلمة عن العلم ؛ الذى هو من ضرورات الاجتهاد ، ومن ضرورات حرية الفكر والحياة جميعا .

فالتعليم من واجبات المسلم الأساسية . فقد جاء فى القرآن الكريم : (وقل رب زدنى علما) (طه ٢٠ ، ١١٤) . وجاء فى الحديث الشريف : « الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها » . « اطلبوا العلم ولو فى الصين » . « طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة » .

فعلى الرغم من هذه النصوص الصريحة ، أهمل كثير من المسلمين هذا الواجب المقدس . فأصـابهم الجهل وما يسـتتبعه من مرض وفقر وانحطاط . فاذا أرادوا التخلص من هـذه العلل ، فعليهم بالعلم وبأداء واجب التعلم . فبذلك — وبذلك وحده — ينهضـون من سـباتهم ويرتفعون فى حياتهم رفعة تليق بكرامتهم الانسـانية ، مصداقا للآية :

(يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) (المجادلة ٥٨ ، ١١) .

فقد قرن القرآن الكريم العلم بالايمان ، لأن الايمان عقيدة وتفكير واقتناع . وكل ذلك لا يكون الا بالعلم ، والعلم الصحيح .

ولن يكون المسلم مؤمنا حقا ، ولا مسلما حقا ، الا اذا قام بواجب التعلم ، ثم بواجب التفكير والاجتهاد والعمل المثمر والانتاج الفكرى والروحى والعلمى . وبذلك يقضى على التقليد الأعمى والجهل وجميع آفاتهما الذميمة .

السبب الثانى : التمسك بنصوص غير ثابتة :

قلنا ان المصدر الأساسى للشرع الاسلامى هو النص . وهذا ينقسم قسمين: القرآن الكريم والسنة . فالأول كتبه الكتّاب بأمر النبى (ص) فى أيامه ، ثم جمع بعده أيام الخليفة الأول أبى بكر الصديق ، ثم جمع أيام الخليفة الثالث عثمان بن عفان على قراءة واحدة وفى مصحف واحد . ولا خلاف فى ذلك بين طوائف المسلمين ولا بين مذاهبهم المتعددة على الاطلاق .

والقسم الثانى من النص الشرعى هو السنة ، أى ما نقل عن النبى (ص) من حديث أو فعل أو تقرير . ويشمل الأحكام المستنتجة من أقوال النبى (ص) أو من أفعاله أو من سكوته ورضاه الضمنى عن أمور حصلت بعلمه . ففى هذا المصدر الشرعى ، نشأ الخلاف بين الفقهاء لجهة ثبوت بعض الأحاديث ، ودرجة الاعتماد عليها . فبدأ أولا بين أهل السنة وأهل الشيعة ، ثم حصل أيضا فى المذاهب السنية بين أهل الرأى وأهل الحديث، اذ قبل البعض بأحاديث رفضها الآخرون .

ويرجع السبب فى هذا الخلاف الى أن النبى (ص) لم يأمر بكتابة السنة كما فعل بالقرآن الكريم ، بل انه على العكس نهاهم عن ذلك بقوله: « لا تكتبوا عنى ومن كتب عنى غير القرآن فليمحه ، وحدثوا عنى

ولا حرج» (صحيح مسلم ، ج ٨ ص٢٢٩) . وعلى هذا أبى عمر بن الخطاب آن يجمع السنن ، لئلا يقبل الناس عليها ، ويتركوا القرآن الكريم .

ولكن على الرغم من ذلك ، كثر وضع الأحاديث فى بعض عصور التاريخ الاسلامى ، خدمة للسياسة وتأييدا للحزبية ، أو ترويجا لبضاعة القصاص أو لغير ذلك من الأسباب . فكثرت الأحاديث كثرة لا تحصى ، ورويت أحاديث ضعيفة سخيفة ، يأباها المنطق والعقل السليم .

فلذا أخذ الفقهاء يبحثون ويدققون فى الأحاديث، فوضعوا قواعد علمية لأجل التحرى عن صحتها وعن صدق رواتها، وذلك فى علم خاص ، أسموه « علم مصطلح الحديث ». ثم كتب الكثيرون منهم فى التحذير من الأحاديث الكاذبة . فاتفقوا على نبذ بعضها ، واختلفوا فى البعض الآخر . ومن أمثلة الأحاديث الموضوعة « البحر هو من جهنم . الفأرة يهودية . الباذنجان شفاء من كل داء » وغيرها .

وكذلك ثار الفقهاء المتجددون ، أمثال ابن تيمية ومحمد عبده وغيرهما على هذه الحالة المؤسفة . فأخذوا يمحصون الأحاديث على ضوء مبادىء الشريعة والعقل، حتى انهم طعنوا على صحة بعض أحاديث الصحيحين، البخارى ومسلم (مجلة المنار لسنة ١٣٤٧ هـ ، ص ٥٠٧ — ٥١٦ ، وكتاب « يسر الاسلام وأصول التشريع العام » للسيد محمد رشيد رضا ، مصر ، ١٩٢٨) .

مثاله : روى البخارى الحديث « من تصبح كل يوم سبع تمرات عجوة لم يضره فى ذلك اليوم سم ولا سحر » (شرح العينى ، ج ٢١ ص ٧١) فهذا الحديث لا يمكن أن يكون صحيحا ، لأنه مخالف للعلم والواقع . وهذا ما أوضحه كثير من العلماء المتأخرين . (الدكتور أحمد أمين مجلة الوعى ، القاهرة ، سنة ١٩٥٢ العدد الثانى ، ص ٣) .

هذه أمثلة من الألوف أشباهها ، التى زيدت على السنة تزويرا وتلفيقا أو خطأ واهمالا . وقد تمسك بها عامة المسلمين وبعض الفقهاء الأقدمين :

وجعلوها من صلب دينهم وأحكام شريعتهم . فكان ذلك من أسباب تأخرهم وانحطاطهم .

وعلاج ذلك واضح ميسور . وهو فى نبذ الأحاديث الموضوعة جميعاً، وعدم التقيد الا بالأحاديث الصحيحة التى اتفق على صحتها بالاجماع فقهاء المذاهب المعروفة ، وعدم قبول غيرها الا اذا كان موافقاً للعقل بمقتضى شروط علم الأصول . وهذا الميزان قد أقره كثير من الفقهاء المسلمين ، أمثال تقى الدين بن تيمية ، حيث قال : « ان صحيح المنقول فى الشرع الاسلامى موافق دائما لصحيح المعقول » . « الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية » للشيخ محمد عبده ، طبعة ١٣٥٠ هـ . ص ٥٦) . وهو ميزان قويم أمين ، يصلح وحده لاستئصال هذه العلة التى تنبأ لها النبى (ص)بقوله : « سيكون فى آخر أمتى أناس يحدثونكم ما لم تسمعوا أنتم ولاآباؤكم فاياكم واياهم » (صحيح مسلم ، ج ١ ص ٩) .

فامتثالا لهذا التحذير . ينبغى للمسلمين المصلحين أن يتحرروا من بقايا الغلط والتزوير والتدجيل والتلفيق ، وأن ينبذوا الأحاديث الموضوعة التى تخالف النصوص والمبادىء الشرعية ، أو التى تخالف أحكام أصول الفقه والعقل والمنطق ، اللذين بنيت عليهما جميع أحكام الشريعة .

السبب الثالث : التمسك بالشكليات والفرعيات :

ان أحكام الشريعة الاسلامية المبنية على النصوص قليلة جدا بالنسبة الى الأحكام المبنية على اجتهاد الفقهاء . فالنصوص وضعت المبادىء العامة والقواعد الكلية . أما الفرعيات والجزئيات ، فمعظمها مبنى على اجتهاد الفقهاء فى الاجماع والقياس وغيرهما من الأدلة . وقد ملأت هذه الفرعيات والجزئيات مجلدات ضخمة من كتب الفقه ، حتى أصبح الخوض فيها يحتاج الى وقت طويل وجهد كبير .

ثم ان هذه الفرعيات الكثيرة طغت أحيانا على المبادىء العامة . واتخذت مع التقليد التدريجى طابعا شكليا جامدا ، بعيدا عن الجوهر

الأصلى . وقد تمسك بعض المتأخرين من الفقهاء بهذه الفرعيات ، وتناقلوها بالتقليد الأعمى كأنها أحكام أساسية الزامية ، من دون غربلتها وتمحيصها على ضوء المبادىء والنصوص الأصلية ، ومن دون وزنها بميزان العقل والتفكير . وهكذا طغى الفرع على الأصل ، وحجب الشكل الجوهر ، وكان لذلك من أسباب الانحطاط والجمود فى الثقافة الاسلامية .

ومن الأمثلة على ذلك مسألة القصد فى العقود . فالأصل فيه أن « العبرة فى العقود للمقاصد والمعانى لا للألفاظ والمبانى » (المادة ٣ من مجلة الأحكام العدلية ، وشرح المجامع ص ٣٢٥) . وهى قاعدة كلية مبنية على الحديث الشريف المتواتر « انما الأعمال بالنيات وانما لكل امرىء ما نوى » . وقد أوضح ابن قيم الجوزية ذلك بقوله « ان الاعتبار فى العقود والأفعال ، بحقائقها ومقاصدها ، دون ظواهر ألفاظها وأفعالها ... وان القصد روح العقد ومصححه ومبطله . فاعتبار القصود فى العقود أولى من اعتبار الألفاظ فان الألفاظ مقصودة لغيرها ، ومقاصد العقود هى التى تراد لنفسها » (اعلام الموقعين ، ج ٣ ص ٨٢و٨٣) .

وعلى الرغم من هذا المبدأ الأساسى الواضح ، فان الفقهاء قد بحثوا فى الألفاظ وفى صيغها بصورة مطولة ، ووضعوا لها ضوابط معينة ، وحددوا ما يجب استعماله منها للدلالة على النية والقصد . فصارت هذه التفصيلات كأنها هى الأساس ، وهكذا شوهت حقيقة المبدأ الأصلى الذى نوهنا به .

وشبيه بهذا المثل مثل الشرط فى العقود. فالأصل فيه مبدأ حرية التعاقد أى أن الأصل فى الأمور والشروط الاباحة ، حتى يقوم الدليل القطعى على التحريم . ومعنى ذلك أن للمتعاقدين أن يشترطوا فى عقودهم ما شاءوا ، دون أن يتقيدوا الا بما حرمه الشرع بوجه قطعى . وقد أقر الفقهاء الثقات هذا الأصل بعبارات صريحة واضحة . ومنها قول ابن قيم الجوزية أيضا ان « الأصل فى العقود والشروط الصحة الا ما أبطله

الشارع أو نهى عنه » (اعلام الموقعين ج١ ص ٢٩٩ ، والنظرية العامة للموجبات والعقود فى الشريعة الاسلامية لصاحب هذا المقال ، ج ٢ ص ٨٢ و ٢٠٨) .

ومع ذلك فان فقهاء المذاهب ، لا سيما المذهب الحنفى، عقدوا فصولا طويلة على ضوابط الشرط وتفصيلاته . وعلى العقود التى يصح ربطها بشرط التعليق أو يصح اقترانها بشرط التقييد ، وعلى تعريف الشرط الصحيح والشرط الفاسد ، وأكثروا من أسباب فساد الشروط . كما لو كان الأصل فى العقود التحريم والبطلان ، لا الاباحة والصحة .

وهكذا تعلق بعض الفقهاء بهذه الفرعيات والشكليات . فأضاعوا أوقاتهم فى بحث هذه الأمور التافهة ، وتناسوا مبدأ حرية التعاقد الأصلى فكانت نتيجة ذلك القضاء على كثير من العقود بالبطلان . على حين أن المبدأ العام يعتبرها صحيحة .

ومثل آخر عن ضرر التمسك بالفرعيات والشكليات ، دون المبادىء والمقاصد . وهو يتعلق ببحث الطهارة كشرط للصلاة . والأصل فى ذلك الآية الكريمة التى أوجبت الوضوء قبل الصلاة ، وهى : « ياأيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين ... مايريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم » (سورة المائدة٥ ،٦). فعلة الوضوء المنصوص عليها — اذن — هى الطهارة والنظافة والقربة الى الله . ومعنى هذا كله معروف بالعقل والاختبار والتعامل . ويكفى فيه ما قاله ابن رشد « وذلك أن ما يعاف الانسان شربه يجب أن يجتنب استعماله فى القربة الى الله تعالى » (بداية المجتهد ج ١ ص ٢٠) .

ولكن الفقهاء لم يكتفوا بذلك بل تناولوا هذا البحث بالتفصيل والتفريع . وخصصوا له كتابا كاملا فى صدر أحكام العبادات ، وتطرقوا الى بحث الماء الطهور والماء الطاهر والماء غير الطاهر والأشياء الطاهرة

والأشياء النجسة ، وعقدوا لذلك كله فصولا ومئات من الصفحات . ثم اختلفوا فيه اختلافا كبيرا ، واهتموا له اهتماما بالغا ، بحيث أصبح فهمه عسيرا وقراءته مملة وعقيمة ، وصار يخيل الى القارىء أن هذه الفرعيات والجزئيات هى أساس الدين والعبادات . هذا الى أن كثيرا منها جاء مخالفا للعقل والمنطق ، وبعيدا كل البعد عن الجوهر الأصلى ، ألا وهو النظافة والطهارة .

فلو أخذ هذا الجوهر كأساس ، ثم ترك للعقل والعلم أن يفرع منه الجزئيات ، لكان ذلك أقرب الى الصواب . فالمسلمون اليوم يعيشون فى زمان يعتبر الوقت فيه من ذهب ويعتبر العلوم الحديثة من ضروريات البقاء والسعادة والفلاح ، فلا يعقل أن يصرفوا معظم حياتهم فى فهم الجزئيات والشكليات ، هذا اذا تمكنوا من فهمها ، على النحو الذى أراده الفقهاء الأقدمون .

والخلاصة من جميع هذه الأمثلة وما اليها أن التمسك بالفرعيات والجزئيات والشكليات قد أدى الى جمود فى التفكير ، والى تعسير دراسة كثير من التعاليم الاسلامية ، والى تشويه بعض مبادئها . وقد أثر هذا كله فى المسلمين ، وكان من عوامل تأخرهم .

وما دواء ذلك الا الرجوع الى النصوص الأساسية والمبادىء الأصلية ونبذ ما حجبها من فتاوى وأقوال وآراء وأهواء ، وتنقيتها مما علق بها من شكليات الاجتهادات الطويلة . وهكذا يعود نور الشريعة ساطعا واضحا ، كما كان فى البدء ، وكما يجب أن يكون ويبقى .

السبب الرابع : التحزبات المذهبية :

من نتائج حرية الرأى والاجتهاد فى الشريعة الاسلامية قيام المذاهب المختلفة . فقد نشأ ذلك أولا من الخلاف بين أهل السنة وأهل الشيعة . فالأولون هم الذين قالوا بعد وفاة النبى (ص) بخلافة أبى بكر ، ثم عمر ابن الخطاب ، ثم عثمان بن عفان . أما أهل الشيعة ، فقالوا ان على بن أبى

طالب أحق بالخلافة من الثلاثة المذكورين . فتشيعوا له وأطلق عليهم اسم « الشيعة » . أى شيعة الامام على . فالخلاف الأساسى اذن بينهم وبين أهل السنة خلاف سياسى على الغالب .

ثم انقسم أهل السنة طائفتين كبيرتين . احداهما طائفة أهل الرأى فى العراق برياسة أبى حنيفة النعمان . وهى لا تقبل من الأحاديث الا قليلها ، وترجع فى كثير من المسائل الفقهية الى تحكيم العقل والرأى . والطائفة الثانية طائفة أهل الحديث فى الحجاز ، برياسة مالك بن أنس . وقد اشتهرت بالتمسك بالسنة النبوية . وبالنفور عن الرأى والاجتهاد .

ثم تعددت المذاهب السنية والشيعية . حتى اشتهر من الأولى أربعة هى المذهب الحنفى والمالكى والشافعى والحنبلى . واشتهر من الثانية المذهب الامامى والزيدى والاسماعيلى . ولا مجال لتفصيل كل ذلك فى الوقت الحاضر .

ويعود اختلاف الفقهاء والمذاهب الى أسباب عديدة . أهمها اختلافهم فى تفسير بعض آيات القرآن الكريم . أو فى قبول بعض الأحاديث . أو فى تفسيرها . أو فى قبول بعض المصادر والأدلة الشرعية . أو اختلافهم فى الاستنباط والاجتهاد فى بعض المسائل العملية . وفيما يلى ايضاح وجيز وأمثلة قليلة عن كل من هذه الأسباب .

أولا اختلاف الأئمة فى تفسير بعض آيات القرآن الكريم . مثال ذلك الآية الكريمة : (ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف) (البقرة ٢ . ٢٢٨) فقد استند اليها ابن حزم وغيره من أتباع المذهب الظاهرى . للقول بأنه تجب نفقة الزوج المعسر على زوجته الغنية (المحلى ج ١٠ رقم ١٩٣٠) . ولكن باقى المذاهب لم تقبل بهذا التفسير . ولم توجب النفقة للزوج على الزوجة مطلقا .

ومثل آخر يتعلق بالفضولى الذى يؤدى دينا عن غيره . فالامامان مالك وابن حنبل يعطيانه حق الرجوع على المدين بما أداه عنه . استنادا

الى الآية (هل جزاء الاحسان الا الاحسان) (سورة الرحمن ٥٥ ، ٦٠) . أماأبو حنيفة والشافعى ، فلم يقبلا بتفسير هذه الآية على هذا الوجه ، وقالا بأن الفضولى يعتبر متبرعا فى مثل هذه الحال ، ومن ثم لايحق له أن يطالب المديون بما دفعه عنه (النظرية العامة للموجبات والعقود ، ج ١ ص ٨٤ — ٨٥) .

ثانيا — اختلاف الفقهاء فى قبول بعض الأحاديث . مثاله حرم السنيون الوصية لمنفعة أحد الورثة ، واستندوا فى ذلك الى حديث « لا وصية لوارث الا أن يجيز الورثة » . ولكن الشيعة لم يقبلوا بهذا ، فأجازوا الوصية للوارث .

ثالثا — اختلاف الفقهاء فى تفسير بعض الأحاديث . مثاله لو باع أحد لآخر شيئا وقبل الاثنان بالصفقة ، فهل لأحدهما أن يرجع عن العقد ما داما لم يفترقا بعد ؟ فى هذه المسألة جاء فى الحديث الشريف : « البيّعان بالخيار ما لم يتفرقا » . لكن الفقهاء اختلفوا فى تفسيره .

فقال بعض الأئمة ، أمثال الشافعى ابن حنبل والأوزاعى ، ان التفرق المقصود فى الحديث هو التفرق بالأبدان . فعليه يجوز عندهم لكل من المتبايعين أن يرجع عن العقد بعد القبول حتى نهاية مجلس البيع .

أما أبو حنيفة ومالك ، فانهما فسرا التفرق هنا بمعنى التفرق بالأقوال فقط ، ومن ثم منعا أحد المتبايعين من الرجوع عن البيع بعد ارتباط الايجاب بالقبول ، حتى ولو كانا لا يزالان فى مجلس العقد .

وهكذا كانت النتيجة اختلاف الاجتهاد والحكم فى هذه المسألة ، بسبب الاختلاف فى تفسير الحديث المذكور (النظرية العامة ، ج ٢ ص ٤٣) .

رابعا — اختلاف الفقهاء فى قبول بعض الأدلة الشرعية . فقد بدأ هذا الاختلاف أولا فى الاجماع والقياس ، اذ رفضهما بعض المذاهب أو تشددت فى قبولهما . ثم ازداد الاختلاف فى أدلة أخرى ، قبل بها البعض

دون البعض الآخر . مثاله : قبل المذهب المالكى بعمل أهل المدينة وبالمصالح المرسلة كمصدرين من مصادر التشريع . وقبل المذهب الحنفى بالاستحسان. وكذلك أخذ المذهبان الشافعى والامامى بالاستدلال أو استصحاب الحال كدليل من أدلة التشريع .

وهكذا مثلا جوز أئمة المذهب الحنفى بيع الوفاء لحاجة الناس اليه ، ومنعوا الضرر الفاحش الناتج عن استعمال الحقوق ، وتوسعوا فى كثير من الأحكام بداعى الضرورة والمشقة ، وذلك خلافا لقواعد القيـــاس وبالاستناد الى دليل الاستحسان الخاص بهذا المذهب (فلسفة التشريع فى الاسلام لصاحب هذا المقال . الطبعة الثانية ص ١٢٩) .

خامسا — اختلف أئمة المذهب الواحد أحيانا على الحكم الشرعى فى بعض المسائل العلمية . مثاله لم يجوز أبو حنيفة الحجر على السفيه ، أى المبذر ومن ألحق به ، لأن « الحجر تصرف على النفس ، والنفس أعظم خطرا من المال » (البدائع ، ج ٧ ص ١٧٠ ، والمبسوط ج ٢٤ ص ١٥٧). أما تلميذاه أبو يوسف ومحمد بن الحسن ، فقد جوزا الحجر وفاقا لرأى جمهور الفقهاء . واستنادا الى أدلة شرعية عديدة (النظرية العامة ، ج ٢ ص ١٢١) .

وعلى الجملة ، فالخلاف بين المذاهب لم يكن بوجه عام خلافا على المبادىء والتعاليم الأساسية . بل كان فى الغالب خلافا على الفروع ، ناتجا عن اختلاف التفسير او المنهج المتبع فى تطبيق المبادىء على القضايا العمليـــة .

وهذا الاختلاف كان من أسباب مرونة الشريعة الاسلامية . ومن أسباب التيسير على الناس . حتى قيل « رحمة الأمة فى اختلاف الأئمة ». ويشهد بذلك أن الدولة العثمانية ، التى اتبعت رسميا المذهب الحنفى فى القضاء والفتيا ، أخـــذت عن باقى المذاهب كثيرا من الأحـــكام ، خصوصا فى قانون العائلة العثمانى ، اذ أجازت التفرقة القضائية بين الزوجين عند تحقق النزاع والشقاق ، عملا بمذهب مالك . واعتبرت

طلاق السكران والمكره باطلين ، وفاقا لمذهب الشافعي . وكذلك فعلت مصر اليوم ، اذ اقتبست أحكاما كثيرة عن سائر المذاهب الاسلامية ، واتبعتها فى قوانين الأحوال الشخصية الجديدة ، لاسيما فى مسائل الارث والوصية والوقف .

ولكن الى جانب هذه الحسنات ، كان لتعدد المذاهب سيئات أيضا. أهمها التحزب المذهبى الأعمى وما يجره من نزاع وعداوة وبغضاء . فكان أتباع كل مذهب يلتحقون به غالبا بالوراثة والتقليد ، لا بالعقل والتفكير . ثم يتحزبون له ولأقوال أئمته تحزبا شديدا ، ويناصبون أتباع المذاهب الأخرى العداء ، ويحملون عليهم وعلى أئمتهم وأقوالهم حملات عنيفة . وهكذا كانت أوقات اشتد فيها النزاع بين أهل الشيعة وأهل السنة ، ثم بين المذاهب والنحل المختلفة لكل من هاتين الطائفتين. فكان ذلك من أسباب تشتت المسلمين وتفرقهم وتأخرهم .

وان الدواء لهذه العلة هو محاربة التعصبات المذهبية بين المسلمين، وتقريب القلوب فيما بينهم ، والسعى لتوحيد المذاهب المختلفة . وتقتضى محاولة هذا التوحيد فى نظرى الرجوع الى مصادر الشرع الأصلية الواحدة مع تبنى الأسس الآتية وهى :—

أولا — اعتماد أحكام القرآن الكريم كأساس أول لمبادىء الاسلام والشريعة الاسلامية ، ثم التفريق فى ذلك بين الأحكام الالزامية والأحكام الاختيارية أو التوجيهية على موجب ما فعل علماء أصول الشريعة وعلماء التفسير ، ثم تطبيق هذه الأحكام على مقتضى صفتها الحقيقية .

ثانيا — اعتماد السنة النبوية فى جميع الأحكام الدينية الالزامية ، بشرط أن تكون السنة ثابتة ومقبولة فى جميع المذاهب الاسلامية ، وأن لا تكون متعارضة مع نصوص القرآن الكريم .

ثالثا — اعتماد ما بقى من السنة النبوية ، أى الذى اختلف على صحته أئمة المذاهب الثقات ، اذا كان موافقا للعقل ومقبولا عند علماء

أصول الفقه على أساس ما نقلناه آنفا من أن صحيح المنقول يوافق المعقول دائما .

رابعا — الأخذ من سائر الأحكام الشرعية المبنية على اجتهاد الفقهاء بأحسن الأقوال ، التى توافق حاجات المجتمع الحديث والمصلحة العامة ومبادىء العدالة والانصاف .

هذه هى الخطط الرئيسية العملية التى يمكن أن تؤدى الى توحيد المذاهب الاسلامية ، الذى أصبح فى الوقت الحاضر ضرورة ملحة لأجل نهضة المسلمين . ولقد قال بهذا التوحيد أيضا أئمة السلفية المصلحين ، ودعوا الى السعى له ، لأنهم تحققوا ، بعبارتهم ، أنه « لن يستطيع شعب اسلامى أن يتحمل أثقال تقليد ... المقلدين لمذهب واحد ، ولا أن يجعلوا مصالحهم الزوجية والمنزلية والمالية منوطة بفهمهم لكتب مذهب واحد فى عسره ويسره » (مجلة المنار لسنة ١٣٤٥ هـ ، ص ١٥٨) .

وان فكرة توحيد المذاهب موافقة لروح الشريعة الاسلامية ولتعاليمها . « فالاسلام توحيد واتحاد وأخوة وتسامح . وهو لايتعرف الى التفرقة بين الناس ، ولا الى الأحزاب الدينية ، التى نهى عنها القرآن الكريم » (فلسفة التشريع ، ص ٢٧) ، فى الآية « ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شىء » (الأنعام ٦ ، ١٥٩) .

فاذا كان الاسلام يحرم التعصب الطائفى ويأمر بالتآخى والتسامح بين المسلمين وغيرهم ، فمن باب أولى أن لايجيز التحزبات المذهبية بين المسلمين أنفسهم .

السبب الخامس : الجهل بعلل التشريع :

اتفق علماء الأصول فى الشريعة الاسلامية ، أمثال عز الدين بن عبد السلام الشافعى ، وابن قيم الجوزية الحنبلى ، وابن اسحق الشاطبى المالكى ، وغيرهم ، على أن الأحكام الشرعية مبنية على علل ومقاصد ، « كلها راجعة الى مصالح العباد فى دنياهم وأخراهم » .

ومن اللازم أن الأحكام جميعا ، حتى ما كان منها مستندا الى نص شرعى ، لاتطبق عند زوال العلة التى بنيت عليها والتى هى شرط تطبيقها، عملا بالقاعدة الأصولية « ان الحكم الشرعى المبنى على علة يدور مع علته وجودا وعدما » .

ومن اللازم أيضا أن الأحكام تتغير بتغير هذه العلل والمقاصد . وعلى هذا بنى الفقهاء القاعدة العامة : أنه لاينكر تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال .

ومن أمثلة هذه القاعدة ما روى عن الخليفة عمر بن الخطاب أنه ألغى حصة « المؤلفة قلوبهم » من الصدقات . وهم الذين كان النبى(ص) يعطيهم من أموال الصدقة ، ليتألفهم على الاسلام ، لضعف ايمانهم أو لدفع شرهم أو لعلو منزلتهم فى قومهم ، وذلك وفاقا للآية القرآنية « انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم ... » (التوبة ٩ ، ٦٠) . وقد استند عمر فى الغاء ذلك الى زوال العلة التى بنى عليها النص . وهى نصرة الدعوة الاسلامية فى بدء الاسلام ، اذ أن هذه العلة كانت قد زالت بعد أن قويت شوكة الاسلام فى أيامه .

ومن الأمثلة أيضا ما روى عن أبى يوسف قاضى قضاة بغداد ، أنه اعتبر الشعير والحنطة من الموزونات ، أى من الأشياء التى تباع ويجرى التعامل عليها بالوزن ، وفاقا للعادة التى كانت فى أيامه ، وذلك خلافا للحديث الشريف الذى كان يعتبر هذه الأشياء من المكيلات ، أى التى تباع بالكيل ، عملا بالعرف الذى كان سائدا فى زمن النبى (ص) .

ففى هذه الأمثلة وما اليها تغير الحكم الشرعى تبعا لتغير العلة أو العادة التى بنى عليها . وهكذا تغير تفسير كثير من النصوص المتعلقة بالمعاملات ، كما تغيرت بعض الاجتهادات الفقهية عملا بتغير الحاجات والمصالح الاجتماعية .

هذه هى روح الشريعة الاسلامية المرنة التى تأبى الجمود ، والتى قال بها وفسرها وطبقها كثير من الخلفاء والفقهاء المسلمين ، أمثال الخليفة عمر بن الخطاب ، والخليفة عمر بن عبد العزيز ، وأبى يوسف الحنفى ، وشمس الدين القرافى المالكى ، ونجم الدين الطوفى الحنبلى ، وغيرهم. (أنظر فلسفة التشريع ص ١٤٩ — ١٦٦) .

ولكن المسلمين عندما نسوا هذه القاعدة ، وأرادوا الأحكام ثابتة جامدة ، وقبلوا أن يتقيدوا بها من دون تعديل أو تبديل ، حتى ولو تغيرت العادات والحاجات ، وتقلبت الأيام والظروف والأحوال ، حتى ولو تطورت الأمم والعلوم والفنون والمعيشة ، عندما فعلوا ذلك كله كان محتما عليهم الوقوف عن موكب الحضارة والمدنية ، وبالتالى التأخر فى جميع مظاهر الحياة الاجتماعية .

والدواء الوحيد لذلك هو تفهم روح الشريعة ، وتطبيق أحكامها فقط عند توافر شروطها وعللها ، ومن ثم تعديل تفسيرها عند زوال هذه العلل والشروط . ولقد أصاب ابن خلدون عندما قال : « ان أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لاتدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر . انما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال الى حال ... سنة الله التى قد خلت فى عباده » (المقدمة ، ص ٢٤) .

السبب السادس : المزج بين الدين ومعايش الدنيا :

درس الفقهاء الاسلام كما قلنا ، على أنه دين وقانون ونظام اجتماعى . ولذا شملت الشريعة الاسلامية أحكام العبادات والمعاملات جميعا .

فنتج من ذلك تأثير متبادل بين تعاليم الدين والأخلاق من جهة ، وبين الأحكام القانونية من جهة أخرى . وهكذا فان العدل والاحسان ، اللذين جمعهما القرآن فى آية واحدة « ان الله يأمر بالعدل والاحسان » ، قد سارا معا ، حتى أصبح من العدل أن لايضر المرء أخاه ، وصار من واجبات المعاملات الأمانة والنصيحة والتسامح .

كل ذلك كان ولا شك من الأسباب التى أفادت المسلمين ، وجعلت من الشريعة الاسلامية شريعة انسانية عادلة .

وقد بنى الفقهاء على ذلك تفريقهم فى بعض المسائل بين الحكم قضاء والحكم ديانة ، تفريقا يشبه تفريق علماء اليوم بين الموجبات المدنية والموجبات الطبيعية . فقالوا مثلا انه اذا جاز للرجل أن يطلق امرأته قضاء ، فيجب — ليصح الطلاق ديانة — أن يكون مستندا الى مبرر وجيه ، والا كان دليلا على الحمق وكفرانا بنعمة الزواج المبنية على المودة والرحمة .

ولكن بعض الفقهاء تأثروا بالعادات الجاهلية السائدة ، وتوقفوا عند هذه الخطوة الناقصة ، فلم يحكموا قضاء بالحكم الذى تفرضه الديانة فى مثل هذه الأمور . وانهم لو فعلوا ذلك ، ورجعوا المبادىء الدينية والأخلاقية وطبقوها فى القضاء كلما كان ذلك مستطاعا ، لكان ذلك أقرب الى روح الشريعة وتعاليم الاسلام .

ثم ان بعض الفقهاء ، لاسيما فى عصر التقليد والانحطاط ، على الرغم من تفريقهم بين الحكم القضائى والحكم الدينى على الوجه المسطور ، قد تناسوا هذا التفريق فى معارض أخرى . فمزجوا الدين والدنيا معا ، ودرسوا الاسلام على أنه يشملهما جميعا بدرجة واحدة . وهكذا نسوا أن الأصل فى الاسلام هو الدين وتعاليمه ، وأن الفرع هو الدنيا وأمورها . ثم أسرفوا فى المزج بين ذلك كله ، حتى وضعوا الأمور الدنيوية الفرعية فى مصاف الأحكام الدينية الأصلية الالزامية الخالدة .

فنتج من ذلك جمود فى التفكير الاسلامى والثقافة الاسلامية . وتمسك بعض المسلمين الأقدمين بأمور تافهة ، حتى انهم أطلقوا كلمة البدعة المحرمة على كل ما لم يكن معروفا فى أيام النبى (ص) أو فى أيامهم . وهكذا مثلا أفتوا بتحريم تعلم اللغات الأجنبية ، والأكل بالملعقة ، ولبس القبعة ، وغير ذلك من الأمور الدنيوية الفرعية .

ولو رجعنا الى حقيقة الشرع الاسلامى ، لوجدنا أن تعاليم النبى(ص) لا تلزم المسلمين الا اذا كانت تتعلق بالدين والأخلاق وما يتفرع عن ذلك . أما السنة التى تعود الى معايش الدنيا الفرعية والتى ذكرها النبى على سبيل الرأى ، فليست واجبة الاتباع . ودليل ذلك الحديث الشريف الذى رواه مسلم فى صحيحه (ج ٧ ص ٩٥) . وهو أن النبى (ص) مرّ بقوم يأبرون النخل ، فسأل «ما يصنع هؤلاء ؟» ، فقيل له انهم يلقحون النخل . فقال « لو لم يفعلوا لصلح » . فأخبروا بقوله ، فتركوا التلقيح ، ولكن لم ينضج الثمر . فلما علم النبى (ص) بذلك قال : « انما أنا بشر ، اذا أمرتكم بشىء من دينكم فخذوا به ، واذا أمرتكم بشىء من رأيى فانما أنا بشر » ، « أنتم أعلم بأمر دنياكم » .

فاذن ، لا علاقة للاسلام بمعايش الدنيا الفرعية ، الا اذا كانت مرتبطة بمبدأ من مبادىء الدين الاسلامى . وأقصد بالدين أحكام العقيدة

والتوحيد والعبادات وأحكام الأخـلاق وأحكام المعاملات الأساسية جميعا . ولكن فيما عدا ذلك ، فالحـديث الشريف المذكور قد ترك للمسلمين الحرية فى أمور دنياهم الفرعية ، لأنهم أعلم بها ، ولأنها تتغير بتغير مصالحهم وحاجاتهم (حجة الله البالغة للدهاوى ، ج ١ ص ١٢٨ ، وقواعد التحديث للقاسمى ص ٢٥٦) .

فعلى المسلمين أن يتفهموا هذه القاعدة ، وأن يفصلوا أحكام الدين عن أمور الدنيا على الوجه المبين . ثم عليهم أن يتمسكوا بدينهم وقانونهم الأخلاقى ، وأن يسيروا بأمور الدنيا المتعلقـة بمعايشـهم وفاقا لروح الاسلام ولمصالحهم العامة ولمقتضيات العلم والمدنية . وبذلك يقضون على تأخرهم من هذه الناحية ، وينهضون نهضتهم المنشودة نحو السعادة والفـلاح .

الخلاصـة :

والخلاصة أن أهم أسباب تأخر المسلمين وانحطاطهم تعود الى اهمالهم واجبات الاسلام . وانما اصلاح حالهم برجوعهم الى مبادىء الاسـلام الحقيقية ، وتفهم علل التشريع ، واعطاء الدين حقه والدنيا حقها ، ومن ثم هدم ما شوّه جوهر الاسلام من حجب الجهل والتقليد والنصوص المزورة والشكليات والفرعيات والتحزبات المذهبية .

فعلى المسلمين أن يختاروا بين سبيلين : أما اتباع سبيل المقلدين الجاهلين ، وبالتالى قبول الظلمة والجهل والفناء ، واما اتباع سـبيل السلف الصالح ، ومن ثم الخروج الى النور والعلم والحياة .

ولا شك فى أن هذا القول قد لايروق لبعض الجهلة المحافظين ، الذين يزعمون العلم بالاسلام وشرائعه . ولكن هؤلاء لن يقفوا عثرة فى سبيل نهضة المسلمين ورقيهم وفلاحهم ، فمرضاة الله تعالى أولى من رضائهم ، ومصلحة الاسلام والمسلمين أعلى من مصلحتهم .

فالمسلمون اليوم أمام تيار المدنية الجارف . فعليهم السير فى قطار الحياة العصرية ، والاهتداء فى ذلك بالعلم الصـحيح والتفكير الثاقب والايمان القويم . وهـذا كله يزودهم بالطاقة اللازمة لهـدم أكواخ التقليد الأعمى ، ولتحطيم القيود التى وضعها بعض الجهلة فى وجه انطلاق الفكر والعمل المثمر الصالح ، وفى وجه النهضة والارتقاء والبناء ، وفى وجه الاتحاد والأخوة الانسانية .

القسم الثاني

الإسلام والغرب

١ — تأثر الأمم الاسلامية بمدنية الغرب ... ... جرونباوم
٢ — التغير الثقافى فى المدنية الاسلامية ... ... باتاى
٣ — بعض نواح من الاتفاق بين العالمين الاسلامى والغربى كرسويل
٤ — أثر الشيوعية على الفكر الاسلامى المعاصر ... كراج
٥ — أثر الاسلام الثقافى فى العالم المسيحى ... ... يونج

تأثر الأمم الإسلامية بمدنية الغرب
ونظرية الاستمداد الثقافى (١)

للأستاذ فون جرونباوم

قد يبدو للملاحظ الخارجى أن ما حدث — فى الثلاثين أو الأربعين السنة الأخيرة — من التقدم السياسى فى الأقطار الاسلامية قد قطع أشواطا أبعد مما قطعه التقدم الثقافى . والمسلم المحافظ — أو الشاعر بقوة التقاليد — يحمل هذا على معنى أن الجيل المسلم الحاضر ، والجيل السابق له مباشرة ، قد نجحا فى تقوية الدول الاسلامية واعادة بنائها ، أكثر مما نجحا فى إحياء الاسلام . أما المجدد فيرى فيه تقديرا للتكييف غير التام الذى حدث تجاه المؤثرات المنشطة من الغرب .

فالمسلم المحافظ يرى التقدم فى اعادة الشباب للتراث القديم ، وفى العودة الى روح عصر النبى ، ومع شىء من التحفظ — الى الأنظمة الأساسية لذلك العصر . فالحقائق والأوامر التى جاء بها الوحى ، والتى تمثلت فى حياة الرسول ، وفى تنظيم الجماعة الاسلامية الأولى ، لاتحتاج الى أكثر من جلاء الأصداء التى علقت بها خلال التاريخ ، لتصبح صالحة للاستعمال فى أيامنا الحاضرة . ومادة الوحى لاتنفد ، ولكن النقص انما هو فى فهم الانسان اياها . غير أن حاجات العصر الحاضر ستفتح عيون المؤمنين للحل الناجع الذى احتواه نص القرآن — وان كان المسلمون لم يفطنوا اليه — وبينه عمل الرسول .

ان المواطن الدنيوى فى أى مملكة اسلامية سينظر بعين الشك الى امكان العودة الى الماضى أو الرغبة فيها ، مهما يكن ذلك الماضى مجيدا ، ولكن شعوره الثقافى — رغم عدم تحدده فى صورة تمكن مناقشتها —

(١) "Westernization in Islam and the Theory of Cultural Borrowing"
By G.E. von. Grunebaum

سيميل به نحو الاحتفاظ بكثير من الماضى ، مما لايتعارض ونهضته المدنية التى هى محور اهتمامه .

ومهما يختلف نظر الدنيوى والمحافظ نحو تراثهما ، فان موقفهذين الجناحين من الرأى الاسلامى يتأثر كل التأثر بحقيقة النزوع نحو حضارة الغرب ، وخطر هذا النزوع . وسوف لايعترض المجدد على هذا التحليل، أما المحافظ فقد يعترف بصدقه ، اذا هو ذكر بأن التعاليم الأساسية الاسلامية تجددت واشتد ساعدها حين اضطرتها الباطنية الى اعادة النظر فى أسس العقيدة وتحديدها .

ان الحقائق السياسية والثقافية للمائة والخمسين سنة الأخيرة ، جعلت من الحتم أن يكون للغرب — ولتصوراته التمدينية — صدى فى كل محاولة لتجديد النظر فى الاسلام ، رغم ما يشعر به القائمون بالمحاولة من خصوص وانعزال . فالأسئلة التى تثار ، والقيم التى يهتدى بها ، تمتد جذورها دائما الى النقد الأوربى واقعيا أو مفترضا .

وقد يكون من المشكوك فيه امكان تحليل التجديد والنقل الثقافى فى سلسلة شعورية اختيارية من الأعمال ، على النمط الذى يرغب فى اعتقاده الأفراد والجماعات ، حينما يواجهون بعروض متنوعة من مدنية أجنبية . ومع ذلك ، فمن حيث القرارات الجماعية التى يمكن أن يقوم بها أهل الاسلام (وذلك ممكن فى أساسه من طريق خلق جو ملائم أو معارض لتقبل المؤثرات) يبقى صحيحا أن تلك القرارات ستكون ذات وجهين ، وستشمل فى نفس الوقت نوعين مترابطين من الاستجابة : أحدهما استجابة المسلمين للغرب (كما يتصورون ثقافته) ، والثانى استجابتهم لمقاييسهم وطرقهم الموروثة (التى تختلف بالضرورة من قطر الى آخر ، ولكنها تنبع من روح مشترك) .

ولهذا يجد المسلم نفسه مضطرا الى نوع من التوقف (ولو غير الواضح) فى صلاح عملية الاستمداد من الغرب ، وفى الحدود التىينبغى أن يوقف بها عندها ، فلا بد أن تختبر الهدية الأجنبية ليحكم بمقدار

موافقتها للتقاليد ، والتقاليد قد يعاد تفسيرها ليمكن الاختبار . وهنا يبدو أن بعض العناصر يمكن الاستغناء عنها أكثر من غيرها ، وأن التعلق العاطفى قد يعمل عمله فى المحافظة على تصورات وأشكال من الحياة ، جردها التاريخ من قواها الفعالة . ومن الناحية الأخرى قد يكون من أثر الاعتبارات العملية والذهنية تبنى الأشياء الضارة أو غير الملائمة ، هذا الى ما قد يكون هناك من خطر الموقف النفسانى ، الذى يحول تماما دون الفهم الصحيح لنظام العالم الغربى .

ان الباحث الذى يقوم بالتحليل من الخارج ، والمتنبىء بسير الأمور من الداخل ، سيضطران الى البحث عن ظواهر عامة لعملية التثقيف والنقل الثقافى ، ليكسبا ملاحظاتهما معنى ، وليوجها نبوءاتهما ، أو ليبررا ما قد يكون من امكان التأثير فى تلك العملية .

وقد حاول « ارنولد توينبى » أن يفسر ظاهرة الاستمداد الثقافى فى أربع نتائج رئيسية : الأولى أن الخصائص الفردية للثقافة الأجنبية تكون أكثر قبولا من تلك الثقافة فى عمومها ، والثانية أن قوة النفاذ لأى اشعاع ثقافى تكون على نسبة عكسية للقيمة الثقافية لذلك الاشعاع ، والثالثة أن قبول عنصر من ثقافة أجنبية سيجر وراءه سائرها ، والرابعة أن هذا العنصر المفرد قد يكون أكثر ازعاجا للمدنية القابلة مما لو تبنت الثقافة الأجنبية كلها (١) .

هذه النتائج استخلصت من تحليل ردود الفعل عند أهل روسيا وتركيا والهند والشرق الأقصى لتأثير المدنية الغربية منذ القرن السادس عشر . وهى لهذا تحتوى قدرا كبيرا من الصدق فى شأن الظواهر التى قصد بها وصفها ، ولكنها تحتاج الى أن تختبر مرة أخرى فى ضوء أنواع من النقل الثقافى لم تدخل قبل فى الاعتبار . هذا ، وقد يتساءل الباحث عما اذا كانت نتائج « توينبى » من الشمول كما يراها مؤلفها ! فلقد يبدو أنه يذهب الى أن الاستعارة أو الاستمداد الثقافى الأول لعنصر

(١) "The World and the West". New York and London 1953, esp. pp. 67-71

جوهرى من مدنية أجنبية يستلزم بالضرورة على مرّ الزمن استمداد سائر العناصر الجوهرية لتلك المدنية . فالاستمداد « التكنولوجى » سيجلب بالضرورة تغيرات فى المواقف الاجتماعية والذهنية ، وتلك التغـيرات ستجر الى ألوان أخرى من الاستمدادات العلمية والفلسفية ، وربما وصلت أخيرا الى المستوى الدينى .

ولا حاجة بنا هنا الى التنبيه على أن « توينبى » بهذا الافتراض يخرج عن دائرة المؤرخ الى دائرة المتنبىء : فاننا لم نشـهد الى وقتنا الحاضر أن المدنية الغربية قد حملت الى الحدود التى يتصورها «توينبى» كنتائج حتمية للاستمداد الأول . وتاريخ المدنية الاسلامية — من الجهة الأخرى — يمدنا بأكثر من شاهد على أن الاستمداد لم يتبع خط السير الذى افترضه « توينبى » . فنحن نعلم أن علماء المسـلمين فى العصر العباسى الأول قد درسوا الطب والرياضيات الهندية (ومنها الفلك) وقلدوها فى نشاط ، ونحن نعلم أن المدنية الاسلامية فى نفس الوقت رحبت بالمنطق والفلسفة الاغريقية ، وأن الطبقات العليا من العالم الاسلامى ثقفت طرائق الادارة الفارسية ، وتبنت عناصر مهمة من التفكير السياسى الفارسى وسارت على نهجها .

وفى الحق أن تمثل هذه العناصر الفارسية قد غير مدنية الاسلام تغييرا كبيرا . بل يحق لنا أن نزعم أن هذه المدنية — كما ظهرت للمعاصرين وللمؤرخين — يمكن الى درجة كبيرة أن يؤدى تحليلها الى القول بأنها كانت نتيجة تمثل تلك الاستمدادات فى الثقافة العربية الأولى الغالبة عند الفاتحين المسلمين .ولكن تلك الملاحظة لن تخفى الحقائق الأخرى التالية، وهى :

(أ) أن تلك الاستمدادات لم تبدأ على ما سماه « توينبى » ،

(ب) وأنها لم تستتبع استمدادات اضافية مجددة ،

(جـ) ولم تثبت أنها كانت عامل تفكيك بالمعنى الذى لاحظه «توينبى» من أن الخصائص الغربية التى اختيرت جزافا كان لها تأثير مـدمر على الوسط الثقافى الشرقى .

ويمكننا أن نورد عددا من الأسباب لتفسير السلوك المنحرف للمدنية العباسية : فمن جهة نستطيع أن نقول ان تصور « توينبى » لتفاهة الفنون الصناعية كعنصر ثقافى مستعار يتطلب تعديلا ، اذ أنه لابد من التمييز بين تلك الفنون التى تؤثر بنفس الوسائل الأساسية وتلك التى تعتمد على اخضاع قوى طبيعية مختلفة تماما . حتى لو أن الصناعات العباسية قد زيد فى ثروتها بادخال الأساليب الفارسية — وكلتاهما تتشابهان فى اعتمادهما على عمل الانسان والحيوان وعلى الآلات المائية — فان تأثير الاستعارة قد يكون تافها ، أى أنه لم يكن ليقلب الطرق التقليدية فى عمل الأشياء الى درجة تتطلب تكييفا ذهنيا أو وجدانيا كبيرا . ولكن حين تطرأ على النظام التقليدى فنون صناعية تعتمد على قوة الكهرباء أو الذرة فان تلك حادثة لاتختلف فى عظمها فحسب ، بل فى نظامها أيضا .

غير أن هناك اعتبارا آخر أكثر أهمية : ففى العادة تلجأ مدنية ما الى الاستعارة حين تجد نفسها عاجزة بمواردها الخاصة عن أن تواجه معضلة ما ؛ فعندما اتصل علم الكلام الاسلامى البسيط بالنظم اللاهوتية المعقدة للأمم المجاورة والمفتوحة احتاج الأمر الى نظام من الكفر المنطقى . وكان من المنتظر أن يذهب النظام الادارى الفارسى بصعوبات الحكم التى لم تخضع للنظم الادارية التقليدية ؛ ووجدت البصيرة الطبية والرياضية ترحيبا لأسباب واضحة ، غير أنها لم يمكن تحصيلها بسهولة من التراث المحلى . ولكن لم تمس الحاجة الى صناعات هندية أو بيزنطية ، ولم تكن هناك أى رغبة لاستبدال الهندية أو المسيحية — مثلا — بالاسلام — رغم ما قد يكون هناك من جنوح بعض الأفراد الى خلاف هذا . وهكذا طلبت المادة العلمية والفلسفية ، بطرائقها وحقائقها ، ولكن العصر العباسى الأول لم يأخذ منها الا القليل ، وما تبناه منها لم يسر قطعا على نظام القيم الذى افترضه « توينبى » .

ان أهم عامل يميز تمييزا دقيقا بين الاستمدادات الثقافية التى قام بها المسلمون فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين ، وتلك التى قام بها العالم

الاسلامى فى الوقت الحاضر ، قد أهمل اهمالا تاما فى تحليل «توينبى». ذلك هو الحالة السياسية المعكوسة . فالعصر العباسى الأول لم يستعر علم الفلك الهندى مثلا أو حتى الادارة الفارسية ، لأنه رأى فى تلك المنتجات الأجنبية الوسيلة الوحيدة لاعاقة التغلغل أو السيطرة السياسية أو الاقتصادية . ان الاسلام لم يكن اذ ذاك فى موقف دفاعى ، ولكنه تبنى تلك الامكانيات الأجنبية لمصلحته هو ، وفعل ذلك فى ريث وأناة ؛ واذا كان قد وقع تحت تأثير ضغط فلم يكن ذلك من الخارج ولكن بدافع من مرحلة التطور التى كان يمر بها . وبالاختصار ، ان الملابسات السياسية التى توجه النقل الثقافى فى عصرنا الحاضر هى التى تجعله صعبا من الوجهتين النفسية والاجتماعية ، ومفككا للجماعات التى تستقبل هذا النقل . فالاختيار ، وتحديد الوقت ، والتأثر الايجابى ، ورد الفعل المعادى ، كل أولئك لم يعد خاضعا لحالة النمو ولا للحاجات الذهنية والوجدانية للمستعير ؛ ولكن يخضع للطموح الثقافى ، ولسلسلة من الأحوال الاضطرارية التى ليس للمستعير عليها إلا تسلط محدود . ومن هنا نقول ان مقتضيات الموقف السياسى للعصر العباسى الأول — وقد كانت مغايرة تماما لموقفنا اليوم — هى التى مكنت العباسيين من أن يسيروا فى طريق لم يعد مفتوحا لمن جاء بعدهم — طريق حمى عصرهم من الأخطار المصاحبة للاستمداد الثقافى فى عصرنا الحاضر ، الذى يتحكم فيه النزوع نحو الغرب .

فاذا قسنا الهيلينية — وهى موجة التأثير الغربى الوحيدة التى شملت ما يعتبر الآن قلب العالم الاسلامى — بما هو حادث فى عصرنا الحاضر من نزوع نحو الغرب . وعلى الأخص بالظروف السياسية التى تكوّن الاطار لذلك النزوع — وجدنا أن الهيلينية قد وضعت سكان الشرق الأدنى فى مركز نفسى أدعى للارتياح ، ولم يصادف الاسكندر الأكبر فى خارج ايران وطنية شرقية يحاول التغلب عليها ، فان استقلال الجماعات الانسانية المحلية قد قصّت جوانحه على يد الفرس ، واذا كان المقدونيون لم يجيئوا

فى صورة محررين فانهم لم يكونوا ظلمة معتدين .ان الحياة الذاتيةالوطنية لسكان آسيا لم تكن هى الهدف فى جهادهم للتخلص من الامبراطورية الايجية ، والاستعاضة عنها بما سمى بعد الدولة الهيلينية . ولهذا أمكن أن يحكم على المدنية الاغريقية وأن تتبنى لما لها من مزايا خاصة بها . وكان مما ساعد على انتشارها — من غير شك — نفوذ الحاكمين ومصالحهم السياسية ، وأصبح ينظر لها باعتبارها تأهيلا لنوع أرقى من الحياة .

غير أن المواطن فى الشرق الأدنى أصبح ينظر من زاوية شخصية الى موضوع تبنيه لتلك النماذج الغربية من الفكر والسلوك ، والى أى حد يكون ذلك التبنى ، وكيف يقل اعتبار تلك النماذج أجنبية ودخيلة من طريق نشرها ومشاركة الشرقيين فى تطورها مشاركة قوية . فالشخص المثقف ثقافة إغريقية فى تلك المرحلة ، والذى اتخذ لنفسه اسما اغريقيا بدل اسمه المحلى أو بجانبه ، والذى كان يصطنع الاغريقية لغة لأحاديثه العامة — اذا صار ثنائى اللغة — والذى تطلع الى أن يصبح عضوا فى تلك المدنية الراقية ، هـذا الشخص لم يتعـرض لنزاع بين عاطفتين متضاربتين ، ولا وجد نفسه مضطرا أن يلعب لجمهورين من النظارة مختلفين ، أو أن يعتذر لنفسه وبيئته عن سماحه لنفسه أن تستحوذ عليه مقومات المرحلة التى كان يعيش فيها .

غير أنه بالتدريج — وفى مناطق خاصة — وذلك من الأهمية بمكان — بدأ الشعور القومى يرتفع ويؤثر على الشعب . وذلك الشعور فى البلاد العربية المهمة فى الشرق الأدنى فى ذلك العصر — عبّر عن نفسه باليونانية — ولا سيما فى المستوى الثقافى ، على حين بقيت الحيـاة السياسية المحلية عصورا خافية المعالم فى الطابع العـالمى للامبراطورية الرومانية . والجماعة الوحيدة التى أخذ النزاع فيها — بين ناشرى النزعة الاغريقية وبين القوميين — مظهرا قريبا من النزاع الذى يتعرض له العالم الاسلامى اليوم ، كانت اليهود ، وكان المزاج الحديث من الشعورين السياسى والثقافى ، والاعتقاد بأن الذاتية الثقافية تتطلب ضمانات سياسية،

هما اللذان مهدا للكفاح ضد الطبقات العليا التى تعمل على نشر الهيلينية ، وبعثا أخيرا سلسلة من الحروب اليائسة ضد الممثلين السياسيين للمدنية الغربية (١) .

ان اطراح الاسلام — لا فى صورة التحويل الكامل للحياةالاسلامية الى حياة دنيوية ولكن فى صورة ادخالها فى حركة دينية عامة — يبدو أنه الأمل الخفى الذى يحلم به « توينبى » على أساس تحليله للاستبداد الثقافى ونتائجه للمستمد . غير أن الملاحظ المحايد للاسلام لايرى أقل دليل يؤيد رأى « توينبى » فى أن هذه العملية هى الحل النهائىللمعضلات الثقافية للعالم الاسلامى . وبالاضافة الى أن فكرة التثقيف الغربى التام من جانبواحد للأقطار الاسلامية فكرة غير جديرة بالقبول، فانه يبدو أن معضلة هذا التثقيف يجب أن تواجه من زاوية مخالفة تماما للزاوية التى اختارها « توينبى » .

ونستطيع لفائدة هذا البحث أن نصف الثقافة بأنها نظام « مقفل » من الأسئلة والأجوبة — التى تتعلق بالكون وسلوك الانسان فيه — قبلته جماعة انسانية وسلمت لسلطانه . وهناك ميزان منالقيميقرر الأهمية النسبية لكل من تلك الأسئلة والأجوبة . أى أن حكما قيميا هو الذى يعطى ترابطا وتنظيما للأسئلة التى تقبلها ثقافة ما ، والتى تتحكم فى حياة أفرادها وجماعاتها .

ان وصفنا للثقافة بأنها نظام مقفل لايعنى بالضرورة تحديد عدد الأسئلة المسموح بها ، ولكنه يشير فقط الى أن هذه الأسئلة تمتد الىكل جزء من الكون يكون فى لحظة معينة ذا صلة بتجربة الجماعة . ومثل هذا يقال فى الأجوبة — وعلى الأخص تلك التى تبدو فى صورة قواعد للسلوك — فانها يجب أن تشمل كل ما يمس حياة الجماعة أو ينبعثمنها.

(١) يطرق المؤلف هذه الناحية فى كتابه :

"Perspectives on a Troubled Decade : Science, Philosophy and Religion". 1939-1949. (New York 1950) pp. 179-80.

وحيث تتغير تجربة الجماعة فان القدرة على الاجابة على أسئلة جديدة — فى حدود القيم التقليدية والمقررات السابق الوصول اليها — هى التى تدل على مقدرة ثقافة ما على الاستمرار . فاذا حدث أن تجربة داخلية أو خارجية خلقت حاجات ذهنية أو وجدانية أو تنظيمية — لايمكن مواجهتها ببصائر أو فروض داخل النظام الخاص المقفل — فان ذلك النظام بقيمه الأساسية وحلوله الأخلاقية يقل حظه من الاتباع الذى لاتردد معه ، وسيفتح الباب لتغييره أو للاستعاضة عنه بغيره .

فالدين من جهة — أو بعبارة أدق — الدين الجديد ، أو الذى دخله اصلاح جوهرى ، ومن جهة أخرى مواجهة مدنية أجنبية معترف بأفضليتها فى نواح جوهرية ، قد يكونان أهم القوى الفعالة فى تغيير ثقافة ما ؛ ذلك أنهما من المحتمل أن يعدلا أو يغيرا تماما أحكام القيم الأساسية أو المبادىء المنظمه لذلك النظام الثقافى ، أكثر من أى مجموعة من الأفكار الجديدة، التى سيكون مجالها مقصورا على ميادين خاصة ، كالاقتصاد أو فن السياسة .

وبالاضافة الى تغيير القيم الأساسية للنظام الثقافى ، فان الدين الجديد سيدخل أو يسمح بادخال أسئلة جديدة تتطلب أجوبة مناسبة ، وسيقترح أجوبة جديدة لأسئلة قديمة ، أو يخلع صفة الشرعية على أجوبة كانت فى النظام المعدول عنه تعتبر أسئلة هدامة أو غير مقبولة .

واذا نظرنا بهذه النظرة الى نقل الثقافة وجدناه حالة خاصة من ظاهرة التأثير . فان التأثير يلاحظ حينما يكون هناك حل لمعضلة ثقافية ، وحينما تكون هناك معضلة ، أو حينما يكون الاثنان معا مجلوبين من الخارج على نظام ليست المعضلة ولا الحل أصليين فيه . على أن التأثير الأجنبى لايستلزم بالضرورة تغييرا فى القيم الأساسية — هو فى الحقيقة نقل — ولكنه من الراجح أن يثير ذلك التغيير أو يسرع به (١) .

---

(١) راجع للمؤلف

Conflicts of Power in Modern Culture : Proceedings of the Seventh Conference on Science, Philosophy and Religion.

(New York 1948) pp. 218-219.

ومن هنا يبدو أن حركة داخلية — كحركة احياء دين ، فى بيئة ثقافية ، تكون عاملا منشطا فعالا فى اعادة تنظيم نموذج الحياة كله لتلك الجماعة أكبر أثرا من الاتصال بمدنيات أخرى ، مهما كانت الأفضلية الحقيقية أو المتخيلة للثقافة المؤثرة ، ومهما كان الحرص على التكيف بها .

ومن حيث انه لاخطر على الاسلام من أن ينمحى انمحاء ماديا كنتيجة التأثير الغرب ، فانه يلوح أن سريان العناصر الغربية اليه سيظل مقصورا على ما يمكن أن « يهاجر من قوم الى آخرين، كالفنون الصناعية والعمالية والتطبيقية وطرقها » . فعملية طبع العالم الاسلامى بالطابع الغربى ستشمل الارتفاع بالفكر الى مستوى عقلى أعلى ، وتنسيق الاقتصاد والفنون الصناعية والدولة ، ولكنها على الراجح لن تشمل المبادىء الأساسية المتضمنة فى الدين والفلسفة والفن والنظرية العلمية (١) . فالاسلام — باختصار — سوف لايفقد نفسه فى المدنية الغربية الى درجة انمحاء شخصيته على الرغم من استعمالها للمنشط الخارجى حافزا لبث روح الحياة فيه من جديد .

ان امتصاص روح القومية الغربية فى الاسلام ، والانشغال الشديد باستغلال هذه القوة السياسية الجديدة ، سيكون من أثره أن يبقى على معوقات التثقيف لا أن يعلو عليها . أليس من المؤسف أن الشعور الثقافى الاسلامى لم يزل بعد متخلفا عن التحرر الاسلامى السياسى ! وأن نصيب العالم الاسلامى الجديد فى ميدان البحث العلمى الانسانى لم يرتفع بعد الى مستوى مناسب ! وأن الدراسات المهمة على عظماء المفكرين من المسلمين وعلى تراث الاسلام الجماعى فى اللاهوت والأدب وما اليه يرجع الفضل فيها كلها الى العلماء الغربيين ! ان البحث التاريخى على الطرق العلمية الغربية قد قبل نظريا ، ولكن المسافة لاتزال فى الواقع واسعة بين تبنى المنهج ، وبين التعديل المناسب فى القيم والخطط التقليدية،

(١) راجع

A. Bonne. State and Economics in the Middle East. London : 1948. pp. 84-85.

وبذل الجهد الذى تتطلبه القيم الجديدة ، وان المرء ليخطىء اذا توقع تغييرات مفاجئة .

وقد يكون من الصحيح القول بأن ما يحتاجه الاسلام اليوم ليس كتابة تاريخ مخصصة لتتبع الأسباب والنتائج ، ولكن فلسفة ميتافيزيقية تبرر وجوده ، وتشجع تقدمه فى عالم مطبوع بطابع الغرب [1] . غير أنه على قدر ما يصبح العالم الاسلامى متيقنا من قوته المجددة ومن مركزه بين الأمم ، يصير من الضرورى ايجاد نوع من الفحص الداخلى ، مما يمكن أن تكون نتائجه ذات مغزى وراء المكان والزمان اللذين نشأت فيهما . واذا تركنا جانبا تلك الحاجة الى علم تاريخى ، فلا مفر لنا من أن نعترف — من وجهة نظر المحافظ المسلم — أن بطء التغيير فى موقف العالم الاسلامى يعطى نوعا من الضمان ضد الاطراح الطائش للخصائص الأساسية لمدنيته التى لاينبغى أن تطرح هكذا بسهولة . وفى عبارة أخرى ، ان هذا البطء فى تعديل الموقف — ولو أنه فى بعض الأحيان يفسد التطبيق الناجح للاستمداد المرغوب فيه — يكون دفاعا داخليا قويا ، أو سدا ملطفا لتأثير الأمواج الأجنبية ، التى سمح لها بالدخول فى ميادين الأفكار والنظم .

واذن فالتردد — بل التأخير المتعمد — حيلة من حيل العقل الباطن للاحتفاظ بالذات الذى لايصح نبذه قبل أن يجرى نوع من التوفيق المقنع بين القيم الجديدة والآمال القديمة . ولكن هذا الربط بين القيم الجديدة وبين التجربة المركزية والآمال الجوهرية فى الثقافة القديمة ، لايمكن الا أن يسير فى بطء وفى تردد ، وفى سطحية وتضارب ، على الأقل فى البداية ؛ وان القول بأن هيكل الدولة المطبوع بالطابع الغربى يتطلب كتابة تاريخية مستغربة لقول يبدو قبوله أسهل من تنفيذه ، فان المواقف التى تحكم سلوكنا أقل قابلية للتعديل من النظم التى يبين عليها التعديل فى الظاهر ، ومن الأفكار التى نعتقد أننا محكومون بها .

---

(١) راجع

W. Thomson. Approaches to Group Understanding. Proceedings of the Sixth Conference on Science, Philosophy and Religion. (New York 1947), p.786. n.2.

التغير الحضارى فى المدينة الاسلامية

دعوة إلى البحث (١)

للأستاذ رفائيل باتاى

ان المدائن والبلدان فى كل مكان هى المراكز الحضارية لما يظاهرها من قرى ومحلات . فالمستحدثات وما يطرأ من تغيرات حضارية تنبعث من المراكز المدنية الى المناطق التى تحيط بها . وفى حال التبادل الحضارى بين قطر من الأقطار والعالم الخارجى فان الجماعات المدنية التى تقيم فى أماكن مركزية تجىء أولا فى تلقى أثر المميزات الحضارية الجديدة الوافدة من الخارج ، فى الميادين التكنولوجية أو التنظيمية أو الفكرية . أما المناطق الريفية فتستقبل هذه التغيرات جميعها فى صورة ثانية ، بعد أن تكيفها المدينة ، وفقا لحاجات الصورة المدنية للحضارة المحلية .

واذا كان ما تقدم يصدق بصورة عامة على العالم أجمع ، فانه أصدق على العالم الاسلامى فى الشرق الأوسط (٢) . ذلك أن الدور الذى قامت به المناطق الريفية فى الأقطار المجاورة للشرق الأوسط فيما يتعلق بالتبادل الحضارى بين المدينة والريف أكبر نسبيا من الدور الذى قامت به فى هذا الشأن مناطق الريف فى الشرق الأوسط نفسه . لقد كانت المراكز المدنية فى الشرق الأوسط ، حتى فى العصور الموغلة فى القدم ، هى فى واقع الأمر الحاملة الوحيدة للحضارة ، والمقدمة الوحيدة لها . أما

(١) Cultural Change in the Muslim Town. A Challenge for Research
By Prof. Raphael Patai.

(٢) أنظر مقال "The Middle East as a Culture Area" الشرق الأوسط من حيث كونه منطقة حضارية (لرفائيل باتاى فى The Middle East Journal مجلة الشرق الأوسط) الصادرة فى واشنطن شتاء ١٩٥٢ المجلد السادس — العدد الأول من ص ١ إلى ص ٢١ .

القرى فى الشرق الأوسط فهى ، حتى فى عصرنا الحاضر — على تفاوت فى الدرجة — مستقبلة سلبية للتغيرات الحضارية ، وللتحسين والتجديد العصرى . هذه الأمور التى تشع جميعا من المدينة .

واذا استثنينا الجنود العثمانيين أيام الامبراطورية العثمانية ، والأمثلة القليلة المفرقة من تجنيد العمال الريفيين للعمل الصناعى الحديث (كما هو الشأن فى حالة أرامكو ARAMCO شركة البترول العربيةالأمريكية) — وجدنا أن سكان المدن فى أقطار الشرق الأوسط هم وحدهم الذين تيسر لهم السبيل لتعرف الحضارة الغربية أو بعض سماتها البارزة تعرفا مباشرا . ومع ذلك فان من يألفون من سكان المدن نفسها ما يمكن أن يقدمه الغرب الفا غير عابر وغير سطحى هم أفراد الطبقتينالعليا والوسطى ليس غير .

ان الحضارة الغربية تتغلغل فى المدينة والبلد بالشرق الأوسط فى مسالك كثيرة : عن طريق المصالح ، وبيوت الأعمال والصناعة ، ومعاهد التعليم وغيرها ، ومنازل الطبقتين العليا والوسطى . ولهـذا كان أفراد هاتين الطبقتين هم المصفاة التىتمر خلالها كلالمؤثرات الغربية قبلوصولها الى الطبقات العاملة بالمدن ، والى سكان المناطق الريفية الذين يكوّنون ما يقرب من ثلاثة أرباع السكان فى الشرق الأوسط .

ولما كان التأثير الأجنبى — وهو فى معظم الأحوال غربى — يصل الى المدينة أولا ، ثم لاينبعث منها الى المناطق الريفية الا بعـد زمن ، فالقاعدة أن هناك تخلفا زمنيا طويلا بين المرحلة التى تصل اليها عملية التغير الحضارى فى المدينة ، والمرحلة المقابلة بها فى المناطق الريفية . ثم ان هناك ، فضلا عن هذا ، فارقا آخر واضحا يتعلق بدرجة التغير الحضارى، ففى المدينة ، وخاصة بين أفراد الطبقتين العليا والوسطى ، يبلغ التغـير الحضارى ذروة لا يصل اليها فى المناطق الريفية . هذا الى أن درجة التغير الحضارى ومداه فى المدينة أكثر تنوعا تبعا لتنوع التركيب الاجتماعى والحضارى للمدينة (على حين أن التركيب الاجتماعى والحضارى للقرية أشد توحدا) ، أى أن الأقسام والطبقات المختلفة من سكان المدينة ، فيما يتعلقبالتغير الحضارى ، تبدىاختلافا كبيرا ، يتدرجمنالعناصر التى

يكاد تأثرها بالغرب أن يكون كاملا ، الى الأقسام التى لايمسها تأثير الغرب الا قليلا جدا .

هنالك عامل آخر ينبغى أن نذكره ، ذلك أنه لما كانت المدينة هى المركز الذى تتجمع فيه الحياة العقلية فى الشرق الأوسط أشد تجمع ، فمن المتوقع أن نجد فى المدينة ، ونحن نجد فى واقع الأمر ، ألوانا كثيرة متنوعة من المواقف الواعية ازاء مظاهر معينة ملموسة من مظاهر التغير الحضارى . وازاء الاتجاه العام للتغير الحضارى كله ، كما نجد مواقف مكملة لهذه تجاه الحضارة الاسلامية التقليدية للشرق الأوسط . أما القروى العادى فانه أميل الى السير وراء من يحترمهم ويعدهم أصحاب السلطان . ومن ثم فالقاعدة أن الجماعة الريفية تتميز بموقف واحد بيّن ، أو بدائرة ضيقة من المواقف ، تجاه مسألة التغير الحضارى . أما المدينة فانها تظهر فى هذا تعددا أكثر قد ينجم عنه أن تصبح المواقف التى تنشر وينتصر لها بطريقة واعية عامل تفريق وأساس مصادمات متهورة . وليس هذا مجال الافاضة فى وصف الحجج المتصارعة التى يدلى بها من يقفون على طرفى هـذه المواقف [1] ، ولا مجال المتابعة لجهود أولئك الذين يتخذون موقفا وسطا ، ويحاولون المصالحة والتوفيق . لقد قلنا ما يكفى للدلالة على أن المدينة هى أصلح مكان لدراسة التغير الحضارى فى جميع مراحله ، وألوانه ، وآثاره المختلفة .

ويجدر بنا الآن أن نعرض لمسألة أخرى ولو عرضا موجزا . كثيرا ما لوحظ أن التغير الحضارى ، أى اتخاذ مميزات الحضارة الغربية ، لابد أن يصحبه اطراح المميزات التقليدية لحضارة الشرق الأوسـط أو اختفاؤها . ونحن فى بعض الأحوال ندرك بالطبع أن هذا يجب أن يكون كذلك . فاذا أراد شخص تأثيث منزله على الطراز الغربى ، لم يستطع هذا الا اذا نحى الأثاث القديم ليحل محله الجديد . ولكن يرد هنا هذا السؤال : ما الذى يلزمه أن يتحول هذا التحول الكامل الى الأثاث الغربى؟

(١) أنظر مقال روفائيل باتاى Resistance to Westernization in the Middle East
(مقاومة التأثير الغربى فى الشرق الأوسط) فى The Middle East Journal.
(مجلة الشرق الأوسط) سنة ١٩٥٤ .

لماذا لا يكتفى بأن يدخل قطعا معدودة من الأثاث الغربى ، وخاصة تلك التى لا خلاف فى فائدتها ، مستبقيا من الأثاث التقليدى للشرق الأوسط ، ما لا خلاف فى جماله من القطع ، وبهذا يجمع فى منزله بين المميزات الحسنة والمرغوبة لهذا الوجه من وجوه الحضارتين ؟ ان هذا المثال البسيط يعطينا فكرة عن مسائل التغير الحضارى فى ميادين متنوعة مثل العمارة ، والملبس ، والطعام ، والطبخ ، وحياة الأسرة ، والتنظيم الاجتماعى ، والآداب والأخلاق ، والذوق الجمالى ، والنظرة الدينية ، والنظرة العالمية (Weltanschauung) وستواجه دارس التغير الحضارى مسائل كثيرة أشد من هذه صعوبة وتعقدا ، يستنفد مجرد تعدادها حيزا يفوق ما هو مخصص لمقالى كله .

ان مدى تغيير التأثير الغربى على حياة الطبقتين العليا والوسطى فى البلدان الاسلامية ، وخاصة فى المدن الكبرى ، يمكن أن يقدر تقديرا صحيحا اذا قورنت الحياة الحاضرة لهذه الجماعات فى مركز مدنى كبير مثل القاهرة بما رواه لين Lane رواية مفصلة بارعة عن هذه المدينة نفسها منذ حوالى ثلاثة أجيال مضت[١] . ان « لين » الذى عاش فى القاهرة فى العقدين الثالث والرابع من القرن الماضى ، قد أحس — ونقل ذلك الاحساس الى قرائه بعبارة بارعة — أنه كان يدرج فى عالم يختلف اختلافا جوهريا عن وطنه الانجليزى من حيث العقلية الأساسية ومن حيث أدق مظاهر الحياة . أما القاهرة اليوم — أو أقسام كبيرة منها على الأقل — فهى من الناحية الحضارية أكثر شبها بلندن مما كان يستطيع أن يحلم « لين » بامكانه .

وهذا التغير الحضارى فى المدينة نفسها يؤثر تأثيرا مباشرا فى العلاقة بين المدينة والريف . ان المدينة فى الشرق الأوسط تجذب اليها سكان الريف دائما ، ولقد كان هذا هو الشأن حتى فى الأحوال القديمة ، فكان نماؤها معتمدا بعض الاعتماد على الهجرة من القرية الى المدينة هجرة منتظمة ، الا أنها بطيئة . ولكن هذا المد ازداد ازديادا عظيما نتيجة

(١) أنظر كتاب ا . و . لين E.W. Lane
"An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians".

لاصطباغ المدينة نفسها بالصبغة الغربية ، مع ما صحب هذا من تصنيعها، ومن الزيادة الكبيرة فى فرص العمل . وعلى الرغم من أن الزيادة الطبيعية فى سكان المدن فى الشرق الأوسط أقل من الزيادة الطبيعية فى سكان القرى، الا أن النزوح من القرية الى المدينة يحدث زيادة فى المناطق المدنية أكبر نسبيا من الزيادة فى المناطق الريفية . ومن ثم فان من النتائج الشاملة للجانب « التكنولوجى » من التغير الحضارى ذلك التحول التدريجى الصريح ، من النموذج التقليدى فى الشرق الأوسط لتوزيع السكان الى ريفيين ومدنيين ، الى النموذج الغربى الذى يتميز بتقسيمه السكان نصفين: ريفيين ومدنيين .

هذه العمليات من التغير الحضارى السريع الذى تخضع له المدينة فى الشرق الأوسط الآن تواجهها بعدد كبير من المشكلات العسيرة الباهظة . ونحن ندع الآن الجوانب الادارية ، والتعليمية ، والطبية ، والصحية ، والاقتصادية ، والتكنولوجية لهذه المشكلات ، لنتحدث بايجاز عن جانب واحد ليس غير ، هو ذلك الذى يمس علم النفس الاجتماعى فى علاقته بالأصل الحضارى المتغير .

كان الأثر الشامل للمستحدثات الحضارية المجلوبة من الغرب الى مدن الشرق الأوسط ارتفاع مستوى المعيشة فى المدن ارتفاعا عاما : فقد أصبحت آفات الشرق الأوسط المزمنة : وهى المرض ، والفقر ، والجهل مضطرة أن تفقد وطأتها القاتلة شيئا فشيئا . ولكن هذه التطورات المستحسنة غالبا ما يصحبها شرور تبطل ما تجلبه من نفع . وفى هذا تقول فرايا ستارك (Freya Stark) وهى من أهل الغرب القلائل الذين فهموا النفس الغربية أصدق فهم : « ان أول خطوة فى تعاسة الشرق تجىء من عدم رضا الشرقيين عن قيمهم . فأمام ما يحيط بهم من بهرج حضارتنا الآلية سرعان ما تبدو الفضائل المنتصرة من قسوة حياتهم هزيلة لا نفع فيها

ولا غناء ، وبذلك تفقد روحهم كرامتها فى هذا العالم وايمانها بالعالم الآخر » [1] .

يجب أن نسلم بأن هناك ارتباطا سببيا بين تغلغل التأثير الغربى — وخاصة تغلغل التكنولوجيات الغربية — من جهة ، وبين تعكير الهناءة المستمدة من الحضارة التقليدية من جهة أخرى . ومن آيات هذا ظهور عدد من الظواهر الاجتماعية المقلقة ، ومنها اغراء الشيوعية لبعض العناصر. أما أسباب ما يصاحب التأثير الغربى من أمور مستنكرهة منذرة بالخطر ، وكيفية حدوثها ، فذلك شىء لم يدرس بعد ولم يفهم حق الفهم . كما أن عمليات التأثير الغربى فى المدينة الاسلامية بوجه عام لم تحقق بعد التحقيق المقنع . ولنكتف هنا بذكر عدد قليل من المشكلات التى تندرج تحت هذا الموضوع العام : ما هى عمليات التكيف التى تحدث عند القرويين فى الشرق الأوسط تجاه الحياة المدنية ؟ ما الآثار الحضارية للتصنيع فى الطبقات العاملة فى الشرق الأوسط ؟ ما مقدار الترابط بين اتخاذ مميزات الحضارة الغربية وبين اطراح المميزات التقليدية لحضارة الشرق الأوسط أو اختفاء هذه المميزات ؟ ان الأهمية العملية البالغة للبحث فى هـذه المشكلات وفيما يماثلها بالنسبة للمستقبل الحضارى للشرق الأوسـط لغنية عن البيان .

وأصلح طريق لدراسة هذه المشكلات هو تكوين لجنة بحث موجهة من علماء الشرق الأوسط ومن الأمريكيين ، وهذا للأسباب الآتية :—

ان التغير الحضارى فى المدينة الاسلامية ، وفى كل مكان بالشرق الأوسط كذلك ، يعنى بلا استثناء تقريبا ، الاصطباغ بالصبغة الغربية . أى أن الحضارتين الداخلتين فى عمليات التغيير هما حضارة الشرق الأوسط التقليدية والحضارة الغربية الحديثة . ولذلك يصبح من الضرورى والنافع أن تخطط وتوجه الدراسة الشاملة لهذه العمليات جماعة" من العلماء ، بعضهم خبير بحضارة الشرق الأوسط عن طريق النشأة والألف اليومى ،

(1) أنظر ص ٤٤ من كتاب « فرايا ستارك » . Winter in Arabia لندن سنة ١٩٥٤ .

وبعضهم ضليع فى الحضارة الغربية الحديثة التى ربما كان اللون الأمريكى منها أدل مثال عليها .

وثمة اعتبار آخر يشير الى هذه الضرورة نفسها ، ذلك هو الدرجة الكبرى من التخصص العلمى التى أصبحت حديثا من صفات العلوم الاجتماعية ، والتى تزداد يوما بعد يوم . وهذا التخصص يلزم بألا يتعاون فى اللجنة ممثلون لجملة من العلوم الاجتماعية فحسب ، ولكن بأن يشارك فيها كذلك متخصصون فى مناطق الدراسة . وعلى الرغم من العناية العلمية المتزايدة بمنطقة الشرق الأوسط ، والتى نشأت فى أمريكا منذ الحرب العالمية الثانية على وجه الخصوص ، فان عددا قليلا جدا من الأمريكيين الأنثروبولوجيين ، وعلماء الاجتماع ، والاخصائيين فى علم النفس الاجتماعى قد اختاروا الشرق الأوسط ميدانا لتخصصهم . ومن هنا تبدو حاجة علماء الاجتماع الأمريكيين الى أن يشاركهم — ويعاونهم — زملاؤهم من الشرق الأوسط ، لخلق دراسة فى هذه المنطقة تكون على جانب كبير من العمق والاتساع .

ومن جهة أخرى فالحالة السائدة فى الشرق الأوسط تبدو على العكس من هذا . صحيح أن علماء الاجتماع فى الشرق الأوسط هم — من غير شك — أشد الفا لظواهر بيئتهم الاجتماعية الحضارية ، وقد يكونون بهذا أعظم ادراكا لمشكلاتها ، الا أنه من النادر أن تكون لهم خبرة بمناطق أخرى من العالم ، وقد ينقصهم بهذا تلك النظرة التى تستطيع وحدها أن تضع الظواهر المحلية فى مجالها الصحيح العام ، والتى هى مزية زملائهم الأمريكيين . ومن ثم قلنا انه لايستطيع أن يضم كل الصفات الضرورية لدراسة تبشر بنتائج من أعلى طراز الا جماعة مشتركة مكونة من علماء من الشرق الأوسط ومن الأمريكيين .

وان النتائج المتوقعة لمشروع البحث ستعيننا على فهم أسلوب التغير الحضارى ، الذى يبدأ من أساس الحضارة الاسلامية التقليدية الناضجة ، بموضوعاتها الرئيسية المتعددة الهامة الدقيقة النظم : كرابطة الأسرة ،

والذوق الجمالى ، والدين ، والنظرة العالمية المتزنة — والذى يتجه نحو تمثل مركبات حضارية جديدة ، تشغل مكانا جوهريا مماثلا فى المدنية الغربية . وستعطينا هذه النتائج صورة أوضح مما نعرفه الآن عن الدوافع النفسية والحضارية والاجتماعية الباعثة على الرغبة فى التغيير أو على مقاومة التغيير . وسنعرف شيئا مهما عن الترابط بين اتخاذ مميزات الحضارة الغربية الحديثة ، وبين اطراح مميزات حضارة الشرق الأوسط التقليدية أو اختفائها ، وعن الترابط بين عوامل اضافية : كاستمرار الاقامة فى مكان واحد أو عدمه ، والانفصال الاجتماعى ، والنزوح من القرية الى المدينة ، والتصنيع ، والحركة النسائية وما أشبه هذا ، وبين مدى التغير الحضارى وسرعته ودرجته . كل أولئك سيكون مشاركة لها قيمتها فى فهم القوى التى تشكل الشرق الأوسط فى الوقت الحاضر .

ومن مظاهر هذه النتائج ما سيكون لها من شأن فى فهم البواعث الانسانية بصفة عامة ، وما سيكون لها من أثر فى التفاهم بين الشرق والغرب ، هذا التفاهم الذى يرتكز عليه الشىء الكثير من التفاهم العالمى .

ان لجنة للبحث ليست لجنة رسم لسياسة ، فعملها هو أن تجد الحقائق وأن تفسرها . ولكن قد يكون من المناسب فى هذا المقام أن نذكر فى ختام بحثنا أن حكومات بعض بلاد الشرق الأوسط — التى تواجه الآن من عمليات التغير الحضارى فى بيئاتها ظواهر عارضة ، غير مرغوب فيها أحيانا ، وغير مضبوطة بنظام — قد تتلقف نتائج مشروع البحث الذى عرضناه ، وتحولها الى عوامل ناجحة فى سياستها لصالح شعوبها .

بعض نواح مشتركة بين العالمين الاسلامى والغربى (*)

للأستاذ ج . ر . كرسويل

ان الرأى الذى يقول بوجود فارق كبير فى طرق التفكير وفى المثل الأخلاقية بين سكان هذا الكوكب رأى خاطىء . فالفيلسوف الفرنسى لفى برول — مثلا — يذهب الى أن عقلية ما قبل المرحلة المنطقية — (pre-logical) — تفرق الانسان البدائى من الانسان الحديث ، وله فى هذا نظرية واضحة ولكنها خيالية ، تقول : انه ما من انسان بدائى يستطيع أن يميز تمييزا صحيحا بين الذات (subject) والموضوع (object) بل الشخص البدائى — على العكس — يعتبر العلاقة بين ذاته والموضوعات الطبيعية علاقة « مشاركة صوفية » ، واذن فعقليته دائما — ليست العقلية المنطقية — ولكن ما قبل المنطقية . ولو صحت هذه النظرية لتوقعنا أن نجد أعضاء هذه الجماعات غير قادرين على أن يستخلصوا نتائج ، أو يفكروا فى أحوال أنفسهم الداخلية . ان من الصعب أن يفهم المرء الباعث على فرض نظرية كهذه التى اقترحها « لفى برول » ، ولعل من التجنى أن نقول ان مذهب التطور الذى كان سائدا فى السنوات السابقة للحرب العالمية الأولى هو الذى أوحى بفكرة أن انسان العالم الغربى — بحكم كونه أكثر نتاج الانسانية تطورا — هو أسمى من كل من عداه .

وهناك رأى آخر شاذ يأخذ به أنصار التحليل اللغوى الحديث : فان أحد باحثيهم — بنجامين هوورف (Benjamin L. Whorf) — الذى قام بدراسة لغة هنود « هوبى » (Hopi) فى جنوب أمريكا الغربى — يذهب الى أن فكرة هندى تلك البقعة عن العالم انما هى صدى لنظام « الفعل » عند أولئكم القوم ، ومن أخص ما يدعيه هذا الباحث أن هندى « هوبى » ليس لديه تصور أو لقانة عن الزمن باعتباره ظاهرة مستمرة Continuum

---

(*) "On a Certain Unanimity between the Islamic and the Western Worlds". By J. R. Cresswell .

يسير فيها كل شيء فى الوجود بسرعة متعادلة ، من المستقبل ، خلال الحاضر الى الماضى . وهكذا يرى « هوورف » أن اللغة « الهوبية » تؤدى عملها من غير صيغ زمانية لأفعالها . ولو صح هذا لكان من الصعب أن نفهم كيف يستطيع هندى « هوبى » أن يشير — فى غير غموض — الى حادثة وقعت فى الماضى البعيد ، وفى جملته ماضيه هو . ولو أن رأى «هوورف» هذا طبق على اللغة العربية مثلا لترتب عليه القول بأن العربى لم تكن لديه فكرة محدودة عن الزمن ، لأن صيغ الأفعال فى اللغة العربية — وهى الماضى والمضارع والأمر — لا تطابق نظام الزمن فى لغة أوربيـــة . ومثل هذا قول ساذج مضحك !

على أن هناك رأيا أعم مما سبق وأقرب الى العقل ، وهو أن كل المدنيات تتألف من عناصر ذوقية (aesthetic) أو نظرية (theoretic) ، وأن بعض هذه العناصر يغلب فى حضارة ما ، ولا يغلب فى الأخرى . والخطر فى مثل هذا الرأى يجىء من أن ننسب الى حضارة ما نوعا من الخصائص — عاما مجردا ، حتى ليكاد يصبح لا معنى له ، أو أن نستخلص عنصرا فى حضارة أى بلد من ناحية من نواحيه أوتيت حظا من الذيوع والانتشار ، وان الفحص الدقيق للتعابير الأدبية والفلسفية من مدينة ما يكشف دائما عن أن هناك أكثر من خصيصة واحدة .

وما لدينا الآن من المعلومات يشير الى أن هذه المذاهب — ولا سيما مذهب التطور — عرضة أن يقود الى الخطأ . فان كل الجماعات لهـــا قواعد للميراث والتبادل ، وكل الجماعات التى نعرفها لها أشكال من الطب وقواعد للصحة : فانسان العصر الحجرى الحديث (neolithic) — مثلا — كان يعرف طريقة العلاج بثقب الجمجمة — « التربنـــة » (trepanning) ؛ وفى كل الجماعات نجد أسماء الأشخاص ، وأشكال التحية ونظم الضيافة ، والصوم ، والألعاب البدنية ، وألعاب المسابقات ؛ وكل الجماعات تندب موتاها ، ولها شعائر جنازية ، ومجموعة من الخرافات والأساطير الشعبية ، ولها نوع من التقويم ، ومن وسائل العد والحساب ،

ومعنى ذلك كله أن الناس فى تبادلهم ، يعرضون أشكالا من العمل غير مختلفة .

لنتابع هذه الفكرة قليلا . انه من الواضح تماما أن للانسان حاجات حيوية (بيولوجية) لابد له أن يسدها اذا أراد أن يعيش ويعمل ؛ من ذلك حاجته الى الطعام والوقاية والأمن ، وحاجته الى رفيق حياة . ولكى يرضى الفرد هذه الحاجات لابد له من درجة من التعاون مع رفاقه ، وهذا يستلزم ارادة طيبة ، وثقة متبادلة بينه وبين الآخرين ؛ ومن محاولة هذا الارضاء ينشأ فى كل جماعة هيكل من النظم المتضمنة للقواعد التى يعتبرها أعضاء الجماعة ضرورية لضمان التعاون وللحد من أنواع السلوك الهدامة . هذا الذى نقرره هنا ليس رأيا جديدا : فأفلاطون — فى الكتاب الثانى من«الجمهورية» ، والفارابى — فى « المدينة الفاضلة » ، كلاهما نبه الى هذه الحاجات والى التعاون اللازم لتحقيقها — واذا أردنا مثلا على هذا قلنا ان لدى كل الجماعات نظما للزواج وقواعد لاختيار الزوج.

وللانسان حاجات أخرى غير ضروراته البيولوجية ، وليس من السهل — عمليا — فصل هذه عن تلك : فنظام الزواج — مثلا — فى جماعة ما لا يقتصر على أن يكون مجرد ارضاء للحاجة الجنسية ، ولكنه يسمو بها الى نوع من الترابط يحظى بتقدير الجماعة واستحسانها ؛ وحاجة الفرد لاحترام الآخرين وارادتهم الطيبة واضحة كل الوضوح فى حياة أى جماعة ، واللوم والتحقير والابعاد من أكثر أنواع العقوبات قسوة ، ففى كل الجماعات يتطلب الفرد صداقة الآخرين ، وصحبتهم ورضاهم . وكل هذا من الوضوح بحيث يعجب المرء للآراء التى يبدو أنها تنكر التشابه الجوهرى فى حياة بنى الانسان .

وبعد ، فما الصلة بين رفض هذه الآراء وبين موضوعنا الذى نعالجه فى هذا البحث ؟ الجواب على ذلك غاية فى البساطة . فان المدنية الاسلامية والمدنية الغربية لا تفترقان فى المثل الأخلاقية التى تقترحانها ، ولا فى

الطبيعة الأساسية للأشكال الحضارية التى تتخذانها . وكلتا المدنيتين قد أعلنت احترامها — لمبدأ من حكم القانون — لا يقوم على أهواء الناس — ولكن يعبر عن مثال من القيم يستطيع أن يلجأ اليه كل شخص عاقل أمين شجاع . وكلتاهما قد اتخذت لنفسها فلسفة مؤمنة معقولة ، أهم أركانها وجود الله وخلود الروح . والدارس الجاد للفلسفة اللاتينية فى العصور الوسطى يتذكر الدّين الذى يدين به المفكر الفرنسسكانى « دنس سكوتس »(Duns Scotus) الذى عاش فى القرن الثالث عشر — للفيلسوف المسلم « ابن سينا » .

ان القول بخلود الروح هو أكثر المسائل الفلسفية التى تواجهنا أهمية وحيوية ، فان عليه تترتب آثار أخلاقية وسياسية بعيدة المدى ، فماذا يمكن أن يقال عن قيمة الفرد وكرامته لو أن الروح كانت عرضة للفناء ؟ بل أى دفاع يمكن أن يقدم عن الحقوق المدنية والسياسية للانسان ؟ ان كتاب العالمين الاسلامى والغربى اعتبروا الانسان نهاية فى نفسه ، لا مجرد وسيلة ، ذلك أنه كائن ناطق باق ، وأن له — بهذا — حقوقا أخلاقية . وهذا المذهب يرتبط به القول الذى أخذ به العالمان الاسلامى والمسيحى ، وهو أن كل الأفعال والنظم الانسانية تخضع لتدبير الله ، وعلى هذا يقوم عمود من أعمدة الديمقراطية ، وهو أن الناس — من الجهة الأخلاقية — متساوون ، فليس لفرد أن يعتبر جاره — فى الأساس والجوهر — فى منزلة أخلاقية أدنى من منزلته : (« انا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، ان أكرمكم عند الله أتقاكم » قرآن . سورة ٤٩/١٣) .

ويترتب على ما تقدم ظاهرتان : أولاهما أنه ليس فى الاسلام أقداس دينية (sacraments) تتطلب مراسمها كاهنا مقدسا ، فأى مسلم يستطيع أن يقوم بأى شعيرة دينية ، ويستطيع — الا فى حالات خاصة — أن يقود الناس فيها ، وبعض الوظائف الدينية يقوم بها فقهاء متخصصون — هم العلماء — وأى فرد ذى ذكاء وشخصية يستطيع أن يسمو الى

تلك الوظيفة . الظاهرة الثانية أن العدالة فى الاسلام منذ المبدأ كان يصرفها القاضى الأكبر الذى يجلس للمظالم ، وأى شخص لم يستطع أن يحصل على العدل بالطرق العادية يمكنه أن يقف أمام هذه المحكمة ، وفى عصرنا الحاضر يحافظ « ابن سعود » على هذا النظام — نظام القضاء العلنى — فكل من أصابه حيف يستطيع أن يتقدم اليه طالبا العدالة .

والآن لننزل من المستوى الفلسفى ولنبحث الشئون الدنيوية العادية .

فمن الوجهة التاريخية نستطيع أن نقول ان المثـال الذى نشدته الحضارة الاسلامية — وهو عالم مسلم — لم يؤد غالبا الى المساواة فى المعاملة والى التوزيع العادل لخيرات الدنيا ، على النهج الذى قرره القرآن . فالآية القرآنية تقـول : « وما لكم لا تقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها ، واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا » (قرآن ٤ : ٧٥) . وقد وجهت التعاليم الدينية (فى بعض العصور) لتناسب دنيا الامبراطورية والثروة التى تجمعت خلال الفتح . وشهدت المدة المملوكية (من ٦٤٨ الى ٩٢٣ هـ ومن ١٢٥٠ الى ١٥١٧ م) تأسيس نوع من نظام الاقطاع ، يتألف من جزء من الأرض — مزروع فى الغالب — تسلمه الدولة تسليما مؤقتا الى أمير أو الى محارب من طبقة عالية . وقد استمر هذا النموذج من الاقطاع فى صورة تأجير أرض ، ومزارعة بالاشتراك الى أيامنا الحاضرة .

هذا النظام لا يتفق والأصل الاسلامى الذى دعا الى المساواة والأخوة؛ وليس يصح لنا أن نعتذر لهذا التطور التاريخى بأنه شىء غريب عن العالم الاسلامى ، فان كل المنتفعين بهذه المنح — فى المبـدأ ، كانوا مسلمين ولو اسميا . هذا الى أن تصنيف الجماعة الى طبقات تضمنته نصوص قانونيـة .

وفى الأزمنة الحديثة ، صادف هذا المثال الذى تنشده الحضارة

الاسلامية — وهو عالم مسلم — نزاعا وانقساما ، وقد ساعد على هذا الاضطراب مجموعة من العوامل :

منها أن الفكرة الأولى في ايجاد جماعة اسلامية واحدة تربطها رابطة اللغة والقانون ، لم تدركها عقول أوساط الناس — أو الزعماء — ادراكا قويا واضحا يخلق ترابطا وامتزاجا . ولم يكن هناك الا القليل من الحوادث التاريخية التى تهيىء الفرصة للنمو التدريجى للدولة التى تقوم على الشعب كما حدث فى الغرب . فكان الرجل العادى يوجه ولاءه أو انتسابه لزعيم شخص أو لمنطقة محلية فيكون « شاميا » أو « بغداديا » مثلا . وكان مما ساعد على هذا التوزيع فى الولاء — قرون من الحكم الأجنبى امتدت الى العصر الحاضر . ولست أرانى فى حاجة الى أن أشير الى أن نظم الوصاية التى ابتكرت بعد الحرب العالمية الأولى كانت ذات أثر فى ابراز هذه الاتجاهات الموزعة وتأكيدها ، فلم تظهر أى وحدة سياسية منظمة تستطيع أن تجذب اليها ولاء الأشخاص .

وقد فقدت الولايات المتحدة الثقة التى كانت تتمتع بها سابقا المدارس والمستشفيات وبيوت الأعمال الأمريكية . فان الأمريكيين — بسماحهم لأقلية صيهونية أن تملى السياسة الأمريكية نحو فلسطين — قد تصرفوا كما لو كان العرب قوما بربريين لا قيمة لهم ، وكانت احدى النتائج السيئة التى ترتبت على انشاء اسرائيل هجرة أكثر من ٨٥٠ ألف عربى لاجىء الى شرق الأردن ، وسوريا ، ولبنان ، وغزة . وهكذا أصبح ٨٥٠ ألفا من بنى الانسان يعيشون فى معسكرات غير ثابتة ، عاطلين عن العمل ، ليس لديهم مدارس ولا مستشفيات ، وبيوتهم — على مرمى البصر منهم — يقطنها الآن مهاجرو اليهود الى اسرائيل . ليس هذا فحسب ، ولكن اسرائيل لا تعترف بمسئوليتها عما أصاب هؤلاء اللاجئين . فهل هذه عدالة ؟ انه ليس من المستغرب أن ينتشر فى البلاد العربية شعور الكراهة نحو الولايات المتحدة . وتعتبر الولايات المتحدة وهيئة الأمم مسئولتين عن استمرار اللاجئين على هذا المستوى من المعيشة . ولكن

رجلا واحدا — هو موسى العلمى — استطاع أن يدرب خمسمائة من هؤلاء اللاجئين على طريقة المزرعة الجافة ، وأن يوطنهم بقعة على مسافة سبعة أميال شمال البحر الميت ، رغم ما صادفه من الشك من موظفى هيئة التعمير التابعة للأمم المتحدة ، وهؤلاء لحسن الحظ قد آمنوا الآن بطريقته .

ان المأساة الكبرى هى ذلك التدهور المستمر فى العلاقات بين العالم العربى والغرب ، ولا سيما الولايات المتحدة ، فأين هذا مما حدث سنة ١٨٨٣ حين وجه السلطان عبد الحميد رجاءه الى الولايات المتحدة لتتوسط بالنيابة عن امبراطوريته التى كان الجزء الأكبر منها عربا ، وقال مخاطبا السفير الأمريكى : « ان بلدك هو البلد الوحيد الذى أستطيع أن أعتمد عليه فيما أتطلبه من خدمات ودية ، انه البلد الوحيد الذى لا ينشد نفودى ، ولا يترقب تقسيم بلادى » . ان المظاهر اللفظية من الصداقة والعطف لا قيمة لها اذا لم تصدقها الأفعال التى تصحح ما وقع على البلاد العربية من حيف بتشجيع أمريكا للصهيونية المطلقة ، وما ترتب على ذلك من آثار . (من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها ، ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها » قرآن ٤ : ٨٥) . والذى جنته الولايات المتحدة من هذا عند العرب عواطف تتدرج من التقليد المبنى على احترام الحذق والبراعة الأمريكية الصناعية ، الى الاحتقار والعداء الناتجين من سياسة أمريكا المتحيزة للصهيونية . وان تضارب مثل هذه العواطف فى شخصية الأفراد الذين يعرفون الولايات المتحدة لأمر يثير الشعور بالمرارة والألم .

وكذلك الشأن فى مصر ، فان فقدان روح الثقة فى مقاصد الغرب — ولا سيما المملكة المتحدة — قد قطع شوطا بعيدا فليس هناك من مصرى خبير بالأمور يستطيع أن ينسى أن بريطانيا أبقت قوة عسكرية فى القاهرة والاسكندرية منذ سنة ١٨٨٢ الى سنة ١٩٤٧ ، وأن احتلالها لمنطقة السويس مستمر الى الوقت الحاضر ، وأن بريطانيا قد فسرت على هواها

معاهدة سنة ١٨٩٩ التى نظمت الحكم الثنائى فى السودان . وتحت هذه الظروف ستظل المفاوضات — لمعاهدة صداقة — خالية من روح الثقة والاطمئنان المتبادل[١] .

وهكذا نجد أنفسنا منتهين الى النتيجة المحزنة وهى أن الأساس الأخلاقى للتعاون الناجح بين الغرب والعالم الاسلامى ضعيف فى الوقت الحاضر . لقد أجمع كلا العالمين على الايمان باحترام العدالة وقيمة الفرد وكرامته ، وكلاهما لم ينجح فى تحقيق هذه المثل : لا العالم الاسلامى فى القرون الماضية ولا الغرب فى السنين الحديثة . ان الحكومتين الحديثتين حكومةسوريا ، وحكومة الثورة فىمصر ، قد أظهرتا عنايتهما بنشر التعليم واصلاح امتلاك الأرض والاستثمار الزراعى ، وكل هذا يدل على الاتجاه المطرد نحو انتشال الرجل العادى من ضائقة الشقاء والفاقة التى عاش فيها حتى الآن ، ولكن يعترض تحقيق هذه الأهداف الانشغال بأحوال اللاجئين فى سوريا ، وانصراف الجهود الى حل معضلتى القناة والسودان فى مصر ، والدول الأجنبية هى المسئولة عن كلتا هاتين العقبتين .

اذن فكيف تمكن اقامة التعاون الفعلى بين الغرب والعالم العربى ؟ ان مثل العدالة واحترام الفرد مشتركة بين الاثنين ، والناس فى كليهما كائنات ذات عقل ونظر تستطيع فى ساعة من التأمل الهادىء أن تصل الى اتفاق على سبل اقامة العدالة . غير أن الأخطاء الجسيمة الماضية تعترض الطريق . فلو أننا استطعنا من جديد أن نحيى الثقة فى نوايا الرجال الذين يمثلون المنطقتين وصدقهم ومقدرتهم لأصبح التعاون ممكنا . ولكن من أصعب الصعب أن نبدأ من جديد وأخطاء الماضى لا تزال مستمرة فى الحاضر . انه لابد من الوصول الى حلول واتفاقات عادلة للمعضلات الرئيسية التى ذكرناها [٢] ؛ وكل النقط الأخرى من الخلاف

---

(١) كتب هذا قبل عقد اتفاقية الجلاء بين مصر وبريطانيا فى سنة ١٩٥٤ .

(٢) اقترح الباحث هنا حلولا بشأن قيام اسرائيل وتحديد حدودها ، وتهيئة الفرص للاجئين فى حياة حرة كريمة ، وإلزام اسرائيل بتحمل نصيبها من المسئولية فى هذا ، ووجوب كون الدفاع عن السويس فى يد مصر ، مع الاتفاق على تنظيم استخدام الدول الغربية للقاعدة العسكرية فى حالة نشوب حرب ، ومسألة الخبراء البريطانيين وعددهم .

ولما كانت بعض هذه المسائل قد تم الاتفاق عليها فعلا ، وبعضها الآخر يتعلق بالسياسة العامة للبلاد العربية ، فقد آثرنا أن نكتفى من هذه الفقرة من البحث باشارة موجزة .

يجب — على الأقل — أن تبدأ بشأنها مفاوضات تسودها النية الطيبة من الجهتين .

غير أن هذا لا يكفى . فالى جانب الفصل فى هذه المشكلات — وفى نفس الوقت — تستطيع الولايات المتحدة أن تعين على اقامة اقتصاد ثابت الدعائم فى البلاد العربية بما ترسل من رجال مدربين ذوى مقاصد شريفة ، خبراء بالزراعة والصحة العامة والهندسة كلما دعت الحاجة ، وبما تقدم من فروض أو منح . وباحياء الثقة المتبادلة يتضاءل ســوء الظن الذى يذهب الى أن للولايات المتحدة مآرب أخرى فى جر الحكومات العربية الى التعاون .

ان الحكومات العربية اذا أحسنت الانفاق على الزراعة والطرق والمرافق العامة أمكنها بذلك أن تزيد فى دخلها القومى . ومن المفيــد فى هذه المناسبة أن نذكر ملاحظات الباحث المدقق — ابن خلدون — التى سبق بها الاقتصادى الحديث ج . م . كينز . يقول ابن خلدون : « ان نقص العطاء من السلطان نقص فى الجباية ، والسبب فى ذلك أن الدولة والسلطان هى السوق الأعظم للعالم ، ومنه مادة العمران »[1] فليجىء النجاح — اذن — فى هــذا التعاون دون جلبة أو اعلان من اذاعات صوت أمريكا !

ان روسيا قد أعلنت عزمها — فى اصرار — على ابتلاع العالم ، كما ورد ذلك علنا فى تصريحات « ستالين » و « لينين » وكما كشفت عنه الأعمال الروسية ، وليس يكفى فى مواجهة الخطر أن يضمن الاستقرار الاقتصادى والرخاء الاجتماعى للشعوب العربية ، بل يجب أن يقوم نظام للدفاع فى الشرق الأوسط ، وأغراض هذا النظام مقررة بوضــوح فى مذكرة معاهدة الدفاع المشترك والتعاون الاقتصادى التى عقدت بين دول الجامعة العربية فى القاهرة بتاريخ ١٣ ابريل سنة ١٩٥٠ ، فقد نصت

(١) C. Issawi. "An Arab Philosophy of History", p. 21.
وكذلك مقدمة ابن خلدون الفصل الثالث من الكتاب الأول ص ٢٤٩ . ط القاهرة .

المذكرة على أن دول الجامعة العربية ترغب أن تحتفظ باستقلالها وتراثها ، وأن تتعاون على تحقيق الدفاع المشترك ، وصيانة الأمن والسلام ، وأن تدعم الاستقرار وتهييء وسائل الرخاء والتقدم .

هذه الخطوة هي أصعب الخطوات فانها تستلزم القضاء على أسباب الغيرة بين الدول العربية ، حتى لا تنشغل كل منها بتقوية نفوذها — وتستلزم — كذلك — البحث الجاد فى العدد والامكانيات العسكرية لكل واحدة من الدول المتعاقدة . واذا كانت هذه غير كافية فى الحروب الحديثة وجب أن تكون هناك مساعدة وتوجيه من جانب الغرب فى قيادة الجيوش وتدريبها واعدادها . ولا يكفى فى هذا استخدام مستشارين عسكريين أجانب على طريقة التعاقد الشخصى . غير أنه يواجهنا هنا سوء الظن بالغرب وما يترتب عليه — مثلا — من عدم السماح للولايات المتحدة أن تقوم بأى دور فى نظام الدفاع . واذا لم تتوافر القوتان الاقتصادية والعسكرية — لشعوب ما — متحدتين فى قضية عادلة — ولم تكونا من الكفاية بحيث تضمنان احترام الأصدقاء والأعداء — فان تلك الشعوب لا تستطيع البقاء . وان محاولة اقرار العدالة — من غير قوة — مجرد أمنيات فارغة . يقول القرآن : « وتعاونوا على البر والتقوى .. واتقوا الله » . (٥٨/٩)

لقد يبدو غريبا — فى بحث متعلق بموضوع أخلاقى فلسفى — أن يتناول البحث صعوبات اقتصادية واجتماعية خاصة ، ولكن السبب فى ذلك بسيط . ان بعض المثل الأخلاقية موضع اتفاق واجماع ، ومن السهل تفنيد الزعم بأن هناك اختلافا بين الجماعات فى الأهداف الأخلاقية النهائية؛ فاذا صح هذا كان من واجب الكائن العاقل أن يقترح سبلا لتحقيق المثل فى الأحوال الخاصة . وكذلك ينبغى للفيلسوف ألا يقتصر على الدفاع المنطقى عن آرائه الفلسفية ، بل ينزل بمثله من السحاب ويفكر فى طرق تحقيقها . فلنتفق — اذن — على تصوير الانسان بأنه كائن ناطق ، وأنه قادر على تحمل المسئولية الأخلاقية ، ولنتذكر أن هذه الصورة مشتركة

بين العالمين الغربى والعربى ، ثم لنتشاور معا فى ضمان تحقيق هذه المثل بطريقة مناسبة للجماعة وتراثها الثقافى . واذا قويت الدول العربية على الصورة التى رسمنا ، وتعاونت فيما بينها — واثقة فى المعونة والتوجيه من أشخاص معقولين بصيرين من الولايات المتحدة — استطاعت أن تستعيد ذلك العامل السياسى والاجتماعى ، الفعال فى الحيـــاة القومية والذى سماه ابن خلدون « عصبية » .

التأثير الفكرى للشيوعية فى الاسلام المعاصر (*)

للأستاذ كنث كراج

هناك أثر اسلامى شائع مألوف يقول: « اطلبوا العلم ولو فى الصين»، وهو أثر كثيرا ما يشير اليه فى هذه الأيام من يعرضون موقف الاسلام من العلم والمعرفة . وما من شك فى أن هذا الأثر قد رمز بالصين للبعد السحيق فى المكان : أى أنه لا يحق لطالب المعرفة أن يصرفه بُعد أمر من الأمور عن السعى وراءه ، أو الجد فى تمحيصه وتبيانه . ولكن «الصين» فى زماننا هذا أصبحت أقل بعدا مما كانت فى الزمان القديم ، اذا نظرنا على الأقل الى ما تكلفه الرحلة اليها من جهد ووقت . وان صدمة انتظامها فى فلك الشيوعية السياسية — فيما يقل عن ثلاثين سنة من هذا القرن العشرين — لصدمة قريبة منا شديدة الوقع على نفوسنا . واذا كنا لا نزال نستعمل عبارة « الشرق الأقصى » ، فى غير تدقيق جغرافى ، فليس هناك شىء قصىِ فى دلالة التغيرات العظيمة التى طرأت على أعظم نموذج للجنس الواحد فى آسيا ، وعلى تلك الجماعة البشرية ذات الماضى الطويل والمستقبل القوى . واذن فالحكمة التى تأمرنا بطلب العلم ولو فى الصين حكمة تفصح عن معنى جديد ، هو واجبنا فى أن نلاحظ أحداث ذلك الجانب من الشرق ملاحظة فعالة يقظة . ومن يدرى فاربما أفدنا من الصين دروسا كبيرة الأهمية بالنسبة لمعرفتنا لأنفسنا ، ولماضينا ، وللشكل المحتمل لمستقبلنا ، وللطريقة التى يؤثر بها هذا الشكل المحتمل فيما نتخذه فى حاضرنا من مواقف جريئة أساسية .

(*) The Intellectual Impact of Communism upon Contemporary Islam
By :
Kenneth Cragg,
Professor of Arabic and Islamics, and Editor of "The Musleim World"
Hartford Seminary Foundation.

ومهما يكن من شيء فان هـذا المقال لا يستهدف ذكر قصة نجاح الشيوعية في اخضاع الصين لارادتها ، منذ الخطوات الأولى الصغيرة غير المطردة من حوالى سنة ١٩٢٠ الى الذروة التى بلغتها فى سنة ١٩٤٨ و سنة ١٩٤٩ ، ولكنه يهدف الى دراسة ما يعنيه المبدأ الشيوعى ، الذى انتصر فى الصين ، من حيث الجوانب العقلية والروحية لبرنامجه وتأثيره فى غير الصين من البلاد الأسيوية ، ولا سيما فى العالم الاسلامى الأسيوى. ويكفى ، لهذا ، أن نذكر أن كثيرا من سمات الآمال الصينية فى أوائل العقد الثالث من القرن العشرين تشبه ما تتسم به الآمال التى تدفع النهضة الاسلامية الحاضرة فى « باكستان » والعالم العربى . فان « تشين توهسن » Ch'en Tu-hsin Li و « لى تاتشاو » Li - Ta - Chao مثلا ، قبل أن يصبحا مؤسسى الشيوعية الصينية ، كانا راغبين أشد الرغبة، بصفة كونهما مفكرين ، فى احياء وطنهما . وكانا حريصين على أن يخلعا عن الصين ثوب الخمول القديم ، ويبينا للعالم أنها حية متوثبة . وقد وقفا من الغرب نفس الموقف المضطرب المتناقض الذى يحس به المسلمون — وهو موقف يختلط فيه التطلع والكراهية : فقد كانا يتطلعان الى الغرب من أجل الحلول المادية والفنية لمشكلاتهما ، ولكن لم يغب عنهما أن الغرب كان يغنم من وراء ضعف الصين ، و « يستغل » حياتها السياسية والاقتصادية . وقد رأيا — فيما عمله رجال مؤتمر « فرساى » وما وصلوا اليه من حلول — محاباة لليابان ، كما اعتبر العرب « فرساى » رمزا للتسويف فى الآمال ومنشأ للتدخل الصهيونى . لقد أدرك المفكرون الصينيون أن الشيوعية متنبهة لهذا الموقف الروحى ، من الأمل القوى والرغبة الجادة فى التعبير عن النفس ، وهو موقف يصور آسيا كلها فى هذا القرن . فقد استهواهم من لينين (Lenin) أنه زعيم ذو فلسفة كفلسفتهم ناقدة للغرب . ومع ذلك فقد كان هو نفسه من الغرب ، وكان يدعو الى التغيير ، والجدة ، والعمل العنيف . فجاءت تعاليمه بروح من الأمل وهدى الى الايضاح ، اذ تضمنت تفسيرا كافيا للعوامل التى سارت بالأمور فى طريق الخطأ ، بل انها بينت السبيل الى تصحيح هذا الخطأ .

ان نظرية لينين فى الامبريالية قد لاءمت النظرة الصينية الجديدة . « فقد ألقت المسئولية الكاملة عن بؤس المناطق المتخلفة على عاتق رأس المال الدولى »(١) .

على أن الزعماء الصينيين — الذين أصبحوا آخر الأمر شيوعيين خالصين — لم يكونوا على استعداد أول الأمر أن يقبلوا التزامات الشيوعية كاملة . وكان لهم ، شأن كثير من قادة الفكر الاسلامى المسئولين فى الوقت الحاضر ، تحرج دينى عميق نحو الأسس الجوهرية لنظريات « ماركس » و « لينين » . ان محاولة التقدير لقوة المقاومة الكونفوشية والاسلامية للفلسفة الشيوعية أمر خارج عن طاقتنا . وعن غرضنا فى هذا البحث ؛ والمسألة الوحيدة التى تعنينا هنا هى ابراز ذلك التشابه العام . ان مؤسسى الحزب الشيوعى الصينى كانوا يعتقدون أول الأمر أنهم يستطيعون تبنى العناصر التى أعجبتهم فى الشيوعية — وهى فى جملتها اقتصادية واجتماعية . فى هيكل يظل باديا للعيان فى صورة صينية كونفوشية . ولكنهم عندما أدركوا آخر الأمر أن هذه العملية مستحيلة بسبب ما تفرضه الشيوعية من استبداد فى عقل الفرد واستئثار بطاعته ، لم يتيسر لهم أن يقوموا بمقتضيات هذا التحرج . وثقلت عليهم الوطأة من عقيدة متعصبة متناقضة . وهكذا طرد الطائر أصحاب العش الذى فقس فيه . وثبت آخر الأمر أن ذلك الاهتمام بالشيوعية . وقد قام على جاذبية وعودها الاجتماعية ، ونقدها للأحداث التاريخية والاقتصادية . انما هو بداية لولاء أشد ثورية مما قصد به أن يكون . هذه — فيما يبدو — هى الطريقة المطردة التى يتخذها التوسع الشيوعى . فالزعماء الذين ارتضوا ما وجهته الماركسية من نقد للأخلاقية الكونفوشية باعتبارها مظهرا لنظام يحتاج الى تغيير ، وكانوا لا يزالون يعتقدون أن الكونفوشية يمكنها اذا خلصت من بعض الشوائب أن تصمد أمام هذا النقد ، وجدوا

(١) أنظر B.I. Schwartz, "Chinese Communism and the Rise of Mao", Harvard University Press, 1951, — 21.

أن ايمانهم الجديد لا يمكن أن يسمح بمصالحة نهائية مع عقيدتهم القديمة؛ ولكنهم عندما أدركوا تلك الحقيقة، كان سحر العقيدة الجديدة وتعاليمها قد بلغا حدا لا يمكنهم معه التحلل من التزاماتهم . على أن العمر قد امتد بهم حتى نبذوا ميراثهم الأخلاقى والدينى الذى كانوا يريدون احياءه .

لقد كان « جون ديوى John Dewey » و« برتراند رسل Bertrand Russell» يحاضران فى بكين فى تلك الفترة الحاسمة من تطور التفكير الشيوعى الصينى، ومع ذلك وجد زعماء الشيوعية الصينية فى نظرية « لينين » فى الدولة الامبريالية ما كانوا ينشدون من تفسير لحالة عدم الرضا فى آسيا ولآلام الجماهير الصارخة، التى اتخذ المفكرون الصينيون من تأوهاتها شعارا للمعركة، وهكذا فضلوا أن يستمدوا الهداية من « ماركس » و « لينين » على أن يلتمسوها من « أنبياء » الانسانية الغربية، و « الوضعية العلمية » . ولكن كان الأصل فى تفضيلهم أن ماركس ولينين أدركا الأزمة كلها، وقدما — على ما يبدو — وعودا للخلاص منها . فاستجابة الصينيين للشيوعية كانت استجابة للمثل الأعلى، وللأمل والرجاء . ولم يدركوا الا أخيرا، وبعد التجربة القاسية، أن خلاصهم الجديد انما هو خضوع عقلى وعملى تام للسلطة المطلقة للنظام الشيوعى، والتزام أزال من عقولهم كل توهم لبقاء أى لون من ألوان الطاعة لآلهتهم القدماء .

ان توضيح التماثل البيّن بين هذه الحالة النفسية وبين الحالة القائمة فى أجزاء كثيرة من العالم الاسلامى ليس معناه أن نقول ان الشرق العربى أو أى اقليم اسلامى آخر — سينهج بالضرورة نهج الصين الشيوعية؛ ولكن طلب العلم فى الصين هو على أى حال تنبيه الى تبين الطريقة التى نشأت بها الشيوعية وتطورت، وحث للمرء على أن يتخذ من الشيوعية مناسبة لفحص ذاتى عميق . ذلك أن الشيوعية اذا كانت تصادف هوى واستجابة عند يقظة الآمال المشروعة، بكونها الوسيلة المقترحة لبلوغ هذه الآمال، فانه لا تتأتى معارضتها بالاحتجاجات البسيطة الساذجة

التى تقول ان طبيعتها شريرة . ومبادئها الحادية ، الا اذا كان المرء مستعدا أن يربط بين العقيدة والحضارة اللتين يجهد فى الدفاع عنهما . وبين الأخطاء الاجتماعية التى تريد تلك الآمال المشروعة أن تقضى عليها . ان التحدى الشيوعى يستلزم استجابة أشد أصالة ووعيا ، اذا لم يرد أن تترك المذاهب الفكرية التى تستهويها الشيوعية فى « آسيا » نتيجة لتقصير المعتقدات الراسخة عرضة لفلسفة الشيوعية الطاغية وبرنامجها. وبعبارة أخرى ليس يصلح جوابا على تهديد الشيوعية القوى - كما كشفت عن ذلك قصة الصين - أن نزعم أن الطريق الأمين الوحيد هو الابتعاد عن عالم تفكيرها ابتعادا تاما . وأقل صلاحا من هذا أن نقول ان الشيوعية معادية أشد العداء للحقيقة الدينية وللتوحيد الالهى ، وان رسالتها ، لهذا ، ليس لها علاقة ايجابية بالأحوال التى يتدخل فيها الدين ، والتى يكون المجتمع مسئولا عنها . انا اذا أردنا أن نجرد الشيوعية من قوتها التى تقود الى العبودية عن طريق استغلال الآمال ، فلن نستطيع أن نصنع هذا بمجرد الارتياع منها ، أو الرفض لها ، أو الاعتصام بما فيها من مخالفة ظاهرة لكل ما نعتز به . انا لن نستطيع أن نسيطر عليها الا اذا أخذنا منها زمام العمل ، وبينا أن عقيدتنا أصدق وأعمق ادراكا لتلك المطامح والآمال ، التى هى جزء من خضم الحياة نفسها . ان علينا أن نكون قادرين على أن نعد بخلاص سليم حقيقى ، وعلى أن نحقق هذا الخلاص ، اذا أردنا أن نقضى على خلاص الشيوعية المزعوم . فالمنطق الذى قد نفيده - اذن - من النظر فى الصين هو أن الشيوعية تستطيع بفضل قوتها أن تقوض ما يناقضها من المذاهب . اذا كانت تلك المذاهب تقف منها موقف الخوف ، وأنه لا يمكن مقابلتها الا بالعمل الحازم الايجابى. ان درس « بكين » يعلمنا أن مقاومة الشيوعية مقاومة لا تتناسب فى قوتها وقوة مخاوف الانسانية وأعبائها وآمالها لهى مقاومة غير مؤكدة النجاح .

هنا - الى حد ما - ينتهى موضوع الموازنة مع الصين . ويبدو أن

الشواهد الصحيحة التى يمكن الوصول اليها عن مصير الجماعات الصينية المسلمة فى منطقة « كاناو Kanau وفى غيرها من أقاليم الصين ، شواهد قليلة . على أن هـذه الجماعات — على الرغم من أهميتها — ليست الا أطرافا بالمعنى الجغرافى . فاذا ما انتقل طالب المعرفة من رحلته فى الصين الى المجرى الرئيسى لحياة المسلمين ، وللتاريخ الاسلامى فى غربى آسيا ، وجد الاسلام فى كل مكان — ولا نكاد نستثنى الا شبه جزيرة العرب — معرضا بدرجات متفاوتة لوطأة المبدأ والنشاط الشيوعى . فمن شرق أوربا الى شرق آسيا يتجاور العالمان السوفييتى والاسلامى . وهناك فى كل مكان تقريبا على جانبى الستار الحديدى فى آسيا جماعات اسلامية : كرد ، وأذربيجانيون وغيرهم ، هذا الى ملايين المسلمين القاطنين حاليا داخل الولايات المتحدة لروسيا السوفييتية . ومع أن الشيوعية ممنوعة قانونا فى معظم أقطار الشرق العربى ، فانها عامل فعال فى الحالة العامة ، وهى فى جنوب شرق آسيا ، ولا سيما فى أندونيسيا ، عنصر هام فى الصراع السياسى العلنى .

انه ليس من غرضنا هنا أن نتحدث عن التجاور الجغرافى بين الشيوعية والاسلام ، أو عن درجة تغلغل الشيوعية ، وطبيعة هذا التغلغل ، فى أى جزء من أجزاء البلاد الاسلامية . فثمة تقارير ، معظمها تقريبى غامض ، عن عدد الشيوعيين وقوتهم فى كل بلد من هذه البلاد . كما أن هناك آراء بعضها مبالغ فيه عن وجود الفكر أو النفوذ الشيوعى فى معاقل الاسلام . وليس من قصدنا فى هذا المجال أن نضيف تقديرا جديدا الى هذه التقديرات المادية والاحصائية عن الشيوعية بين الشعوب الاسلامية ، ولكننا نكتفى بالحقيقة المعروفة ، وهى أن الشيوعية موجودة فيها بصور ودرجات متفاوتة ، وأن فى البلاد الاسلامية صراعا أساسيا حول شكل المستقبل ، تلعب فيه الشيوعية دورا بالفعل أو بالقوة .

وأيا ما يكن تفصيل الحقيقة الكاملة عن تغلغل الشيوعية ، والتقدير الصحيح للفرص المتاحة لها ، فهناك المسألة الظاهرة الخاصـة بطبيعة

تحديها العقلى ، واستجابة المسلمين الفكرية لهذا التحدى . وذلك هو موضع اهتمامنا فى هـذا البحث . فعنايتنا المباشرة — اذن — ليست بالشيوعية فى البيئة الاسلامية من الوجهة السياسية ، بل بالاسلام والآراء العقلية الخاصة بعلاقته بالشيوعية .

ان المجال لا يتسع هنا لعرض الاصلاحات الاجتماعية ، والتغيرات فى نظم ملكية الأرض ، والاجراءات التى تتخذ فى سبيل تحقيق العدالة الاقتصادية ، وما الى ذلك من الأمـور التى تتزايد قوة فى الأوضـاع الاسلامية الجديدة . فمن الممكن أن تدرس هذه المسائل باعتبارها دالة دلالة جزئية على استجابة عملية للفلسفة الشيوعية ، وهى استجابة فعالة من غير شك ، كما بينا من قبل . ولكن عنايتنا موجهة الى الكتابات الاسلامية ودلالتها على نوع الاستجابة الاسلامية للشيوعية فى مجـال الفكر . وذلك لأن طبيعة الاستجابة العقلية التى تثيرها الشيوعية هى التى ستحدد آخر الأمر الطريق الذى تسلكه أى خطوات فعالة للقضاء على الشيوعية أو لبيان بطلانها ، وهى التى يتوقف عليها مدى نجاح هـذه الخطوات .

ما هى — اذن — المسائل الأساسية الروحية والعقلية التى توجه اليها الشيوعية الالتفات ؟ والى أى مدى يواجهها المفكرون المسلمون مواجهة جادة واقعية ؟ ان فى مقدمة « النظرات » للمنفلوطى عبارة مؤثرة يصف فيها احساسه العميق بآلام الانسانية ، وبأحداث الحياة اليومية ، يقول فيها : « .. فقد كنت أرى الناس فرأيت نفوسهم » [1] . وهـذه القدرة على اكتناه النفوس قد صيرته كاتبا قوى الاحساس بالغ الصدق ؛ وقد يكون من الصالح الاستشهاد بكلماته تلك فى هذا الميدان الذى نعنى به ، فلا شك فى أن العلم والالهيات عليهما أن يكتنها عقول الناس ، والضالين منهم ، وألا يقنعا بالجدل المجرد فى الأسماء والتصورات ليس

(١) « النظرات » . مصطفى لطفى المنفلوطى . القاهرة ١٩٣٨ — ٤٠ ص ٤ .

غير ، بل عليهما أن يتعقبا المسالك التى تواجه الشيوعية بها الناس ، من أهواء حية ، وحيل شيطانية خاطئة ، وثقة مدمرة .

ان مسألة جوهرية كهذه تستحق جوابا ينأى عما هو سطحى ، ويعد نفسه لابعاد الشر بوسيلة أقوى من الكلام الأجوف . وان موقفنا لن يكون كافيا أو آمنا ما لم يصارع الشيوعية مصارعة تتفق ومدى تحديها ودرجته .

وربما كانت تهيئة روح كهذه أول مطلب من مطالب موقفنا من الشيوعية . ذلك أن العقل الأصولى فى أى ميدان من ميادين العقائد عرضة أن يكون غير صالح نفسيا للوفاء بالمستلزمات الضرورية للدفاع عن نفسه . فهو أميل الى عدم الصبر على كل ما يخالفه أو يعارضه ، والى القناعة برفضه اياه على أساس أنه مناف للاعتقاد . كما أنه يميل فى بعض النواحى الى الافراط فى الثقة بنفسه ، والى التراخى ، اما اعتقادا منه بأن التشهير بالخطأ كاف فى مواجهته ، واما أملا فى امكان تجاهله دون تعرض للضرر . ولكن خصما قويا كالمادية الشيوعية يتطلب منا نوعا من المرونة العقلية ، وقدرة على ادراك التحدى الخطير ، وعلى مقابلته بردّ موضوعى سليم . انا فى حاجة الى موقف عقلى فعال ، ذى واقعية تنأى به — فى مواجهة الخصم — عن التفاؤل الشائن ، أو البساطة السطحية .

ولكن اذا كانت هذه بعض المقتضيات المزاجية لنقد الشيوعية لأنفسنا ولعقائدنا ، فان المسائل المذهبية والفلسفية فى الموضوع أكثر وضوحا : ان الشيوعية ، بطبيعة الحال ، نظام متعدد الجوانب ، يثير موضوعات تتعلق بطبيعة الدولة ، والمجتمع ، والحياة الاقتصادية ، كما يثير مسائل ميتافيزيقية أهم من هذه تتصل بطبيعة الحق ، والانسان ، والتاريخ . واذ كانت هذه المسائل الأخيرة أدخل فى مجال العقيدة الدينية ، فمن الخير أن ندير دراستنا حولها .

لنعرض أول كل شىء للتحدى الأساسى للأديان السماوية — كالاسلام والمسيحية ، فيما تزعمه الشيوعية من أن هذه الأديان لا تعدو أن تكون

نتيجة فرعية للعوامل الاقتصادية ، وأنها تقديس للنظام الاجتماعى القائم ومحافظة عليه . يقول « ماركس » : « ان الخيالات الموجودة فى الدماغ الانسانى ليست الا أعراضا طارئة للسلوك المادى الحيوى للانسان . واذن فالأخلاقية ، والدين ، والميتافيزيقا ، والنظريات المجردة العامة ، والأشكال الخاصة بها من الشعور ليس لها فى حقيقة الأمر استقلال»[1]. وبالرغم من أنه يضايق المؤمن أن يرى عقيدته الموروثة المضنون بها تفسر وتفقد قيمتها على هذا الوجه ، فان عليه أن يواجه المعضلة . ولا شك أن منطق المفكر الاقتصادى النسبى يحطم كل قضية مطلقة الا اطلاق قضيته النسبية ، ولنا أن نسأله — حينئذ — : « كيف يسوغ لنظريتنا أن تزعم لنفسها أنها نهائية ؟ ولنا أن نذكره كذلك بأنه فى لحظات استيائه الأخلاقى ، يتهم الأنظمة الدينية بأنها خاطئة وملومة فى خضوعها لعوامل أخرى ، غير منتبه الى ما يقرره هو نفسه من أن هذا الخضوع آلىّ لا مفر منه . ولكن موقفنا لا يكفى فيه ترديد مثل هذه الاتهامات . وقد يكون عملا ميئوسا من نجاحه أن نحاول حض الشيوعى على أن يعود فيقبل المقررات الدينية . الا أن على الجماعة المؤمنة واجبا أعمق ، هو دراسة مصادر هذه العقيدة الشيوعية فى حياة تلك الجماعة وتاريخها . ان « بردياف Berdyaev المفكر الروسى المسيحى العظيم عندما صرح بأن « المسئولية الكبرى (عن ظهور الشيوعية) تقع على عاتق المسيحية التاريخية وعلى المسيحيين الذين عجزوا عن القيام بواجبهم » [2] كان يعنى ، من جملة ما يعنيه ، أن السلوك الدينى نفسه قد أثار هذا التفسير الماركسى لطبيعته . ومع أن النظرية الماركسية فى هذه المسألة قد قامت من غير شك على مبادىء أولية ، الا أن هذه النظرية قد وجدت لها دعامة وتأييدا بيّنا فى كثير من نواحى الحضارة المسيحية والمجتمع المسيحى ، كما رآها ماركس وانجلز فى أيامهما . لقد رمى الدين بأنه « مخدر » الشعوب لأنه كان كذلك فى

---

(١) Karl Marx, German Ideology, International Publications, New York, p. 24

(٢) Berdyaev: Dream and Reality, 1950, P. 229.

بعض جوانبه . ومن العسير أن ننكر أن هذه الحالة نفسها قائمة فى أجزاء من العالم الاسلامى ، حيث اتجه تطبيق الاسلام — ان صدقنا دارسيه أنفسهم — فى طريق الجمود والظلم الاجتماعى ، والابقاء على الشرور الاجتماعية باسم قدسية الدين . فـ « التقليد » عند المسلمين ، كما صرح بذلك « جمال الدين » و « محمد عبده » وكثيرون غيرهما — كان ولا يزال موقفا يعمل على اخماد النقد الاجتماعى الضرورى ، وتعويق التطور المطلوب . واذن فالرد الصحيح الوحيد على ما تزعمه الشيوعية من أن الحقيقة الدينية ليست مطلقة الصحة هو أن نبين أن الحقيقة لا تتبع فى الواقع أى اعتبار من اعتبارات المصلحة العاجلة ، أو الأنانية الانسانية ، فى أى شكل من أشكالهما .

والقول بأن الوحى السماوى مطلق يستلزم أن نكون نحن أنفسنا خاضعين خضوعا كاملا لجميع مقتضياته . فهل هناك مثال أوضح من هذا على ما نذهب اليه من أن الشيوعية تستدعى اجابة جوهرية مثل هجومها ؟

انه يغلب — كلما أثير موضوع الاسلام والشيوعية — أن يستدل بما فى الأول من توحيد صريح على عدم امكان الاتفاق بينهما . ولا شك فى وجاهة هذه النقطة ، فمن العسير أن يحل كتاب « رأس المال Das Kapital » محل القرآن . ولكن العلاقة بين الاسلام والشيوعية فى ميدان الانسان تستلزم منا تقديرا أعمق .

من الواضح أن أى نقض للشيوعية يثير — أصالة — موضوع طبيعة الشر برمته . وعلى الرغم من أن من صفات الشيوعية الأساسية أنها ناقد اجتماعى ، فهى ساذجة من بعض الوجوه سذاجة عجيبة . وليس أهون هذه الوجوه اعتقادها أن الرأسمالية أصل كل شر ، وأن القضاء عليها سيوصل الى « يوتوبيا » محققة . فالشيوعية ، بعبارة أخرى ، قد عجزت عن أن تدرك طبيعة الخطيئة الانسانية أو مداها . واذا كان من التشاؤم البالغ ما تتمسك به الشيوعية من أن الشر الرأسمالى لن يقضى عليه دون ثورة من الطبقات الكادحة (proletarian) ، أو من أن العدالة الاجتماعية

لن تتحقق دون حكم قهرى وحرب طبقات ، فمن التفاؤل المفرط المناداة بأن القضاء على شكل خاص من أشكال الخطأ الانسانى سيمحق بصورة ما الأثرة الجوهرية التى أحدثته ، كأنها روح شريرة تطرد الى الأبد من جسم المجتمع . حتى الدولة نفسها لن تكون لها ضرورة من حيث كونها آلة للحكم القهرى أو قيّمة على العدالة .

انه لافكرة لدى الشيوعى عن شر يتخذ أشكالا جديدة لا يعالجها دواؤه الاقتصادى ، ولا عن سلطة أخلاقية تكون الثورة الشيوعية نفسها مسئولة أمامها . وهو لا معرفة له بخطأ رأسى كالذى يكون من البشر نحو الله ، ومن الأنظمة نحو السماء . فهو لا يرى الا العلاقات الأفقية بين الطبقات والطبقات ، وبين البشر والبشر . ولهذا كانت أدويته منبتة الصلة بالأدواء التى يحاول علاجها . ان الشيوعية فى واقع الأمر لتشبه نقيضها أكثر كثيرا مما نظن أحيانا . فاذا كانت الرأسمالية ، كما يقول الماركسى ، تضع كل الأشياء تحت أقدام الامبراطورية الاقتصادية ، فان الشيوعية تصنع هذا الصنيع فعلا . ولكنه يصم الأولى بأنها عبودية ، ويدعو الثانية خلاصا .

ان التدليل على خطأ الشيوعية يجب — اذا سار على منهج صحيح — أن يؤدى بنا الى نظر أكثر أصالة فى طبيعة الشر فى المجتمع الانسانى وفى النفس الانسانية . وربما كان الموقف الفكرى الاسلامى من الشيوعية فى هذا الموضوع أشد حاجة الى أن يتخذ صورة أعمق . فانه يبدو أن المحدثين من الكتاب المسلمين الذين عبروا عن آرائهم فى هذا الوجه من وجوه النظرية الشيوعية ، يرون أن الشرور الموجودة فى المجتمع أثر من آثار عدم التوازن فى بعض القوى الفعالة فيه : فهى عندهم لا تنبع من أثرة طبيعية أو جوهرية فى الانسان ، وفى رأيهم أن عدم الخضوع للقانون الأخلاقى والدينى لا يرجع الى ارادة ذاتية تحتاج الى تصويب ينقذها ، ولكنه يرجع الى عوامل خارجية . وهذا ما يقرره كاتب فى مجلة The Islamic Literature ، نرى من المناسب أن نستشهد بكلامه هنا ، لما يتسم به من ثقة فى هذا الشأن ، يقول : « هذا العناد من جانب الانسان

ليس جزءا من طبيعته العامة ، ولكنه نتيجة اختلال فى توازن بعض القوى.. وهذا النكوص (أى عدم سلوك البشر كما كان يجب أن يسلكوا) من المستطاع تحديده ووقفه بالعمل المناسب . ان كل شذوذ يرتكبه البشر هو نتيجة قوة خارجية تميل الى أن توجهه بطريقة واعية : وهذه القوة من الممكن — بل من الواجب — مقاومتها والقضاء عليها قبل أن تستعبد النفس الانسانية » (١) .

والاسلام بطبيعة الحال يرفض رفضا شديدا تلك الفكرة الشيوعية القائلة بأن عدم التوازن الخارجى المسبب للخطأ هو النظام الرأسمالى (وللاسلام على هذا النظام مآخذ ولكنه يوافق عليه ، على الأقل فيما يتعلق بحق الملكية الخاصة) . والاسلام كذلك ينبذ المبدأ الشيوعى ، مبدأ القوة ، لاخماد السبب الخارجى فى الخطأ . غير أن بين النظامين على الرغم من هذا — درجة من التماثل الجوهرى ، تتمثل فى أن كليهما يعتقد أن من الممكن قيام مجتمع كامل ، بايجاد الوضع الخارجى ، الذى يمكن أن يتحقق فيه هذا المجتمع ، بغض النظر عن التغير الداخلى للانسان .

هذا النظام الخارجى ، فى حالة الاسلام ، كما بيّن ذلك عدد لايحصى من الكتاب المحدثين ، هو المجتمع الاسلامى الصحيح — أو كما يسميه جماعة — الدولة الاسلامية الصحيحة . وأمامنا فى انشاء « الباكستان » محاولة واعية جادة لايجاد تلك الأوضاع الخارجية التى لا غنى عنها . وفى غير الباكستان كذلك يسير التفكير على أساس أن الأوضاع الخارجية يمكن أن تتحقق بالعمل المطرد على تنفيذ الشريعة فى العلاقات التجارية والاجتماعية والشخصية . ان الاسلام يعتبر نظاما فريدا فيما يذهب اليه باحثوه من أنه اذا قام المجتمع الاسلامى الصحيح فستكون الرأسمالية غير ضارة ، والديمقراطية خالصة من الشوائب ، والوطنية بريئة من الآفات التى تحدثها فى أماكن أخرى . هذه الثقـة المطمئنة تدعونا أن

(١) The Islamic Literature, Lahore, March, 1951, p. 133-141.

نتساءل : ألم يهمل هذا الرأى بعض الاهمال كل ما قدمه التاريخ الانسانى من دلالات ، وما تشهد به الأحوال المحلية الراهنة ؟ ألم يسمح هؤلاء الكتاب لثقتهم بأن تحجب شيئا عميقا أوليا فى النفس الانسانية السائدة فى كل مكان ؟ ألسنا جميعا متشابهين ان لم نكن متساوين فى الخطأ ؟ أيكفى فى العلاج أن نقترح اعادة اقامة النظام الصحيح الذى قد نبذناه أو أهملناه ، دون أن نواجه كذلك دلالة اخفاقنا ؟ وبعبارة أخرى هل خلاصنا أمر يتعلق بالمعرفة ليس غير ؟ أهو مجرد أزمة فى تطبيق القانون ؟ أم هو مسألة أعمق من هذا تتعلق بتحد للقانون موجود فى نفوسنا ، تحـد يفسر كيف لا نزال — حتى بعد أن انكشفت لنا الحقيقة — نمضى فى الضـلال !

ليكن الجواب ما يكون : فمن الواضح أن هذا التأكيد الاسلامى الأساسى من أن أمور البشر ستصلح اذا أقمنا التوازن الصحيح للمجتمع على الحقيقة السماوية ، هو العامل الذى يحدد الشكل الرئيسى لرد الاسلام على الشيوعية فى ميادين الاقتصاد والاجتماع . والأمثلة على هـذا كثيرة (١) ، ولكنا سنكتفى لضيق المجال بأن نستشهد بمقال واحد نشر فى مجلة الهلال فى نوفمبر ١٩٥١ (٢) ، يمثل هذا الاتجاه تمثيلا صادقا . يصرح كاتب المقال « الشيخ أبو العيـون » بأن النظام الاقتصـادى الاسلامى يبيح الرأسمالية ، ولكنه يقيدها تقييدا فعالا ، بالنص على أن المشروعات الخاصة يجب أن تخضع لاعتبارات الصالح العام . وهكذا ينشأ التعادل المثالى بين الفردية والحرية من جهة ، والعدالة والمساواة الاجتماعية من جهة أخرى . ان الاسـلام يناهض تكديس الثروات ،

(١) من بينها الكتب الآتية وكثير غيرها :

Mahmud Ahmad: Economics of Islam, Lahore, 1947 ; M. Siddiqi : Marxism and Islam, Heyderabad, 1951; Mirza Muhammad Hussein; Islam and Socialism, Lahore, 1949.

(٢) مجلة الهلال ، نوفمبر ١٩٥١ ص ١٨ — ٢٢ .

ولا يبيح احتكار القلة ، وحرمان الكثرة . والقرآن يحث الناس على الانفاق فى أكثر من سبعين آية . والزكاة شاهد بالفرض الذى يوجبه الاسلام فى مال الأغنياء للفقراء والمساكين . كما أن أحكام الارث فى الاسلام تلغى أسوأ صور الرأسمالية . ان الاسلام يعترف بالمزاحمة على المنفعة ، لكنها فى صورتها الاسلامية لا عيب فيها . والحرية الاقتصادية فى الاسلام محصنة ضد الشرور التى تصم الصور الغربية منها . والاسلام يضرب بيد من حديد على أيدى المحتكرين المتحكمين فى الأسواق. ثم ان العون الذى يتلقاه الفقراء عن طريق الزكاة يمكنهم من أن يعودوا الى السوق : اذ يستعيدون قوتهم الشرائية ، وهكذا يصحح خطأ الرأسمالية (الذى يدعيه ماركس) من أنها تفسد نفسها بتكديس الثروة تكديسا يضعف القوة الشرائية . وعلى هذا فالاسلام يتخذ موقفا وسطا خاليا من شرور الشيوعية والرأسمالية كليهما على حين أنه يحقق خير ما فى المذهبين » .

نستطيع أن نجد لهذا التحليل نظائر كثيرة أتم وأوفى تفصيلا فى الكتب والمقالات الاسلامية . ولكن هؤلاء الكتاب جميعا لا يبحثون تحقيق « اذا » التى تفيد ردهم الكامل فى هذه المسائل على الشيوعية . فهم يقولون ان الاسلام فيه الغناء المطلوب « اذا » اتبع . وهذا يهمل الاعتراض الذى تثيره الشيوعية من أن هذا ليس هو المطلوب لأنه ليس متبعا . فقد تكون الزكاة فى جوهرها اعترافا بواجبات الأغنياء وحقوق الفقراء . ولا شك فى أنها بهذا الاعتبار فى الأوضاع الاسلامية الحديثة توحى بالخدمات الاجتماعية الخيرية التى تقوم بها الدولة . ولكنها ليست بهذا الاعتبار ردا على المسألة الشيوعية . فهذه الأخيرة لا تطالب باعتراف ذوى الميسرة بحاجات الآخرين : انها تنكر حق الامتلاك نفسه . انها لا تتحدث عن تقديم الاحسان أو العون للفقراء : بل تطالب بحقهم فى أن يجردوا المالكين من ممتلكاتهم عن طريق ثورة الطبقات العاملة .

وهكذا يتضح أن نظام الزكاة قد يحمل فى ذاته أساس عدالة اجتماعية

جديدة ، ولكنه على الرغم من ذلك ليس ردا على الرأى الشيوعى فيما يتعلق بتشخيص الداء الاجتماعى وعلاجه . وهذا الأمر نفسه يصدق على ميادين أخرى . ان الشيوعى لا يزيد على أن يبتسم عندما نذكره بأن القرآن يحض على الاحسان . ثم يرد قائلا : ان ما يطلبه ليس الاحسان بل العدل ، وليس الهبات بل الحقوق . انه يطلب « اجابة بدون (اذا) ». واذا كان لنا أن نستعير عبارة للفيلسوف « كانت » فى ميدان آخر ، قلنا ان ما يطالب به الشيوعى ليس من قبيل الفرض المشروط بالنية الحسنة ، بل أمرا تدعمه عقيدة وتفرضه ثورة .

اننا فى مقاومتنا الدينية للشيوعية اذا أخطأنا الموضـــوع الحقيقى لهجوم الشيوعى، ذلك الهجوم الذى يرى أن مقاييسنا الأخلاقية أو التنظيمية — فى خير أحوالها مخدرة ، وفى أسوئها منافقة — فلن نغلبه فى التفكير وفى العمل .واذا كنا نريد أن نواجه الموضوع أفلا يستلزم ذلك منا أن نعرف حقيقته ؟ أيكفى أن نقول انه لو أن الأمر كما ينبغى أن يكون حسب مبادئنا الدينية لكان كاملا — اذا نحن لم نلتفت الى السبب فى أنه ليس كما يجب أن يكون ؟ ان الجماعة الصحيحة لو حققناها هى الجواب على الشيوعية .

واذا صح هذا الرأى فمن البيّن أنه ذو صلة بالمسألة التى بدأنا بها هذا القسم من مقالنا ، وهى أن الاسلام يعتقد أن كل شىء حسن اذا توافرت قرينة القانون والسلوك — أى قرينة الاسلام القرآنى الأصولى الصحيح . وما من شىء فى العالم الاسلامى فى الوقت الحاضر أبرز من نقد المسلمين باسم الاسلام . فالبحث فى « لماذا تأخر المسلمون ؟ » كان كما ذكر الأمير « شكيب أرسلان » من الموضوعات الدائمة بين المسلمين منذ « سيد أحمد خان » و « جمال الدين الأفغانى » . واذن فاذا كان هناك هذا الاحساس الشديد بالتقصير فى بلوغ المستوى الذى تتطلبه العقيدة ، أفلا تدعونا واقعية المعارضة الشيوعية الى أن نواجه الأسباب التى من أجلها لم يبلغ المجتمع كماله المنشود ؟ أو لا يثير هذا بدوره

فى عقولنا السؤال « الى أين ؟ » باعتباره نتيجة طبيعية للسؤال « ماذا ؟ » الذى أجابت عنه عقيدتنا ؟ان فى مواجهة هذه المسألةمواجهة المعنى الكلى للشر فى نفوسنا وفى المجتمع . وربما اضطرتنا الشيوعية الى أن نتعمق التفكير وأن نفحص ذواتنا فيما يتعلق بميلنا الى السير فى طريق الخطأ . حتى ولو كان الصواب بينا ، وفيما يدل عليه هــذا من طبيعة الانسان ، ومن الأمل والرجاء فى الهداية .

هنا يصل بنا الحديث الى موضوع آخر هو أثر الشيوعية فى العقيدة الدينية . ان الشيوعية كما يبدو من أقوال شراحها — تقدم نظرية خاصة بالمستقبل . . وهو الجانب الذى يسميه رجال الدين « اسكاتولوجيا » : ذلك أنها تبشر بالفردوس الشيوعى على الأرض ، وتفسر التاريخ على أساس من فلسفة الجبر الاقتصادى وما يخلقه من حركة تعاقبية تبلغ ذروتها فى ذلك الفردوس الأرضى .

ان هذه الصفة — صفة الأمل واليقين — وان تكن على غير هدى هى التى تعطى الشيوعية سلطة على أتباعها المخلصين لها ، وتزودها بلون دينى . وهى لهذا تضطرنا أن نواجه مسائل التاريخ العميقة ومفاهيمها وشكل مستقبل الانسانية ، الذى من أجله نزل الوحى ، كما نعتقد . ألزمن معنى مطلق ؟ والى أين يؤدى تطور الأحداث التى يحتويها ؟ وهذا الاعتقاد الذى نؤمن به فى سلوكنا الحاضر كيف يتصــور شكل المستقبل ؟ هل الصواب مسألة مطلقة أم هى منسوبة الى أنفسنا فحسب ؟ هل الحكم الالهى الذى نؤمن به من جهة أخلاقية نافذ فى الكون كله ؟ وكيف تجمع قدرة الله بين تقدير مصير الانسان وتخليصه ؟

ان « ابن خلدون » مشهود له بأنه من كبار فلاسفة التاريخ ذوى البصر الثاقب بالأمور . ولكن تقديمه للتاريخ لا يكاد يطرق هــذه المسائل الجوهرية . لقد قام بدراسة فاحصة للعوامل والقوى التى تحدد ظهور الجماعات والحضارات وفنــاءها ، وأثر الجغرافيا فى التــاريخ وقوانين السلوك الانسانى ، وتأثير البيئة على الأحياء ، وما اليها . ولكنه لم يتعرض

للأسئلة النهائية عن دلالة هــذا كله ، وعن كيفية نسبته الى ارادة الله الحكيمة . كما أن المفكرين المسلمين عامة لم يعنوا فى بحوثهم الكلامية بدرس الرجاء [1] من الجهة اللاهوتية . ما الذى يعنيه تسليمنا — الذى هو الاسلام — لله ، بالنظر الى المضمون الكلى للتاريخ الانسانى ؟ ان هذا ليس سؤالا أكاديميا . فاننا لا نستطيع أن نواجه الأمل الدنيــوى للشيوعى مواجهة جادة ما لم تكن لنا عقيدة واضحة عن طبيعة التاريخ.

ليس ما ذكرناه حتى الآن كل ما هنالك عن تأثير الشيوعية فى التفكير الاسلامى المعاصر ، ولكنه قد يكون أشده وقعا . ولا يسمح لنا المجال الا بابداء ملاحظة واحدة جديدة . ومن البين أن هذه المسائل جميعــا قائمة كذلك بالنسبة للمسيحية فى مواجهتها للشيوعية — فان عليها أن تعنى بطبيعة الحقيقة ، وسر الخير ، وصفة الشر ، ومعنى التاريخ . فهل لنا أن نرجو من وراء هذه الحاجة المشتركة الى الرد على الشيوعية أن تتهيأ للعقيدتين الاسلامية والمسيحية فرصة اتصال كل منهما بالأخــرى اتصالا مثمرا ؟ لقد طالما نظر الاسلام الى المسيحية نظرته الى بديل تجب مقاومته ، ومنافس يجب تجنبه (فى المسائل اللاهوتية) وعلى أســوأ الأحوال خطأ يجب اطراحه . وكذلك صنعت المسيحية فانها فى فترات كثيرة من تاريخها عاملت الاسلام بنفور ان لم يكن بتعال . وفى خــلال تاريخهما غالبا ما كان يجرى التفكير فى الموضوعات القائمة بينهما منبت الصلة بالحياة ، ولقد تحدثنا عن فساد الكتب المقدسة لغيرنا أكثر مما تحدثنا عن فساد مجتمعنا المشترك . فلعل فى وجود الشيوعية الآن فرصة لاقامة علاقة أكثر ايجابية واثمارا ، يتخذ فيها كل من المسيحية والاسلام موقفا أكرم مما يمكن أن يكون لو لم تشتد وطأة النشاط الشيوعى .

ومهما يكن من شىء فان من الواجب أن يتعمق مفكرو كلتا العقيدتين وكتابهما بحث هذه العلاقة الجديدة . ان المنتصرين فى الطائفتين لخلق

(١) ربما كان من الممكن القول بأن محمد اقبال قد شغل إلى حد ما بما للرجاء فى التاريخ من معنى وطبيعة ، ولكنه فعل هذا على أساس مقدسات تغلب عليها نزعة « برجسون » أو « شو » لا النزعة الاسلامية .

جبهة متحدة منهما ليسوا قليلا ، ومن أمثلة هذا ما استشهد به عالم أمريكي خلال أحد اجتماعات مؤتمر الثقافة الاسلامية فى واشنطون ، اذ أشار الى تعليق لصحيفة تركية على وجود قوات تركية فى « كوريا » قالت فيه : « الآن بعد ألف وثلاثمائة سنة من خصومة غير مجدية يكافح رجال الدينين الموحدين العظيمين كتفا الى كتف ضد المادية اللاإلـٰهية » (١) . غير أن هذا من غير شك تبسيط مفرط للمسألة . فان خلافات ثلاثة عشر قرنا لا يحلها بل لا يضع حدا لها — اشتراك فصائل عسكرية قليلة . ثم ان حربنا الأخرى ليست حربا عسكرية : انها تتنقل فى ميدان الآراء وعدتها الفكر لا النار . على أنه قد يكون من الممكن أن يصنع المفكرون فى مجالهم ما صنعه الجنود فى ميدانهم . ان للمسيحية اجاباتها الخاصة اذ يواجهها نفس الخطر ويثقلها نفس العجز أمام المذهب الشيوعى ومطاعنه، ولكن اشراك الاسلام اليوم فى هذه الردود يحتاج الى فضل صبر وصراحة وتواضع . وثمة جماعة من المسيحيين على الأقل يتطلعون الى هذه الفرصة فى حرص واعتراف بالجميل .

(١) انظر : Princeton Alumni Weekly, Vol. LIV, Oct. 2, 1953, No. 2. P. 10.

أثر الإسلام الثقافى على المسيحية (*)

للأستاذ كويلر يونج

كلمة « الاسلام » فى عنوان هذا البحث مستعملة بالمعنى الواسع لتدل على تلك المدنية المتجانسة — رغم تنوعها — والتى وجهها وسيطر عليها الدين الاسلامى منذ أكثر من ثلاثة عشر قرنا ، وقصد بها فى هذا الاستعمال أن تقابل المسيحية .

ان جذور المسيحية — باعتبارها مدنية — تمتد الى اليهودية ، ولكن الوثنية الاغريقية والرومانية والتيوتونية والكلتية وغيرها — قد أضافت ثروة الى المسيحية من طريق الجهد الذى بذله رجال كثيرون لا دين لهم ، أو يعتنقون عقيدة مختلفة عن عقيدة الغالبية . وكذلك مدنية الاسلام تتفرع جذورها فى الشرق الأدنى القديم الهيلينى والرومانى ، وقد أفادت كثيرا من خدمات رجال مشهورين من جماعات وثنية أو يهودية أوزروسترية أو مسيحية ، وهى جماعات استمرت أقليات عامة فى العالم الإسلامى (1) .

(*) "The Cultural Contribution of Islam to Christendom" by : Prof. T. Cuyler Young, of the Dept. of Oriental Languages and Literatures of Princeton University.

(1) يفضل يونج هذا المصطلح على وصف الثقافة الاسلامية بأنها « عربية » ، مستنداً إلى ماأشار إليه الأستاذ ماكدونالد فى عرضه لكتاب تاريخ الديانات (العالم الإسلامى) من تأليف « جورج فوت مور » اذ نبه إلى أن وصف المدنية الإسلامية بأنها عربية وصف خاطىء لأن تلك المدنية منذ العباسيين قد تأثرت بفارس وميزوبوتاميا وسوريا ومصر وشمال أفريقيا واسبانيا ، و يفضل ماكدونالد أن يسميها مدنية المتكلمين باللسان العربى "Arabic-Speaking"

أما « جوزف هل » فانه يصر فى كتابه (المدنية العربية — كمبردج سنة ١٩٢٦) على أنه فى مستهل العصر الذهبى للاسلام كان وصف « مسلم » يكاد يساوى وصف « عربى » فمنذ ذلك الوقت انكمشت جنسية المسلم ، واذن فوصف « عربى » Arab يعنى المسلم الذى يكتب و يتكلم العربية .

ويفرق الأستاذ « حتى » فى كتابه (تاريخ العرب — لندن ١٩٤٠) بين Arabian و Arab فيعنى بالأول ساكن شبه الجزيرة العربية وبالثانى المتكلم بالعربية وعلى الأخص اذا كان مسلما . أما من حيث الاصطلاحان : « العربى » و « المتكلم بالعربية » فيبدو أن الثانى أفضل لما فيه من إنصاف =

لقد بدا الاسلام — للملايين الذين أصبحوا جزءا من حياته — معجزة من الله ، أرسلت من عنده ، كما أرسل منبعها وهو القرآن ، فيضا سماويا صافيا ، هدية من السماء الى الأرض . ومع ذلك فلا شيء من الأحياء بمستطاع التفسير من غير وراثته وبيئته ، فهو لا سلطان له على الأولى ، وهو لا يملك شيئا من السلطان على الثانية حتى يصل الى درجة من النضج تمكنه — داخل اطار من حدود القانون الطبيعى والروحى — من أن يسيطر على الظروف المحيطة بحياته ، وهكذا كان شأن الاسلام .

نشأ الاسلام فى جماعة قبلية وثنية ، وكان فى التراث الذى ورثه نصيب من اليهودية والمسيحية ، ولكن المدنية التى افتتحت فى أيام الأمويين ، وسيطرت على البيئة التى قضى فيها الاسلام مرحلة تكوينه ، كانت فى أساسها مسيحية — يونانية ولاتينية . ثم كانت بعد ذلك فارسية « زروسترية » . واذن فالاسلام مدين ببعض الدين لمساحات من المسيحية التى افتتحها (١) ، وليس هذا الجانب موضع عنايتنا هنا ، ولكننا نقصد الى بيان أداء هذا الدين للمسيحية من جانب الحضارة الجديدة التى خلقها الاسلام (٢) . ونحن نستطيع أن نرى هذا الدين فى مرحلة

= للأقوام المتنوعين الذين أسهموا فى خدمة مدنية الاسلام . ومع ذلك : فماذا كان ذلك الشيء الذى أحدث عند أولئكم الأقوام استعدادا أن ينسوا جنسياتهم فروقهم القومية فى هذه الوحدة الجديدة ؟ أكان النشاط والقوة العربية ؟ أم كان رجحان اللغة العربية ، ذلك الرجحان الذى جعل من الممكن خلق ثقافة مشتركة فى آثار الفاتحين العرب ؟ ألم يكن ذلك الشيء أساساً هو الروح الجديد من التوحيد الإسلامى الذى نظمهم جميعاً فى وحدة جديدة وبعثهم على بذل جهود تمدنية جديدة ، وطبع ثقافتهم بطابع حقيقته ؟ إن الكلام عن الاسلام بصفة كونه مدنية يبدو أنه يضع العرب — والأقوام الذين امتزجوا بهم ، واللغة المشتركة التى جعلت حياتهم الجماعية ممكنة وناطقة — يضع كلا من هؤلاء فى مكانه .

(١) يشير الباحث هنا إلى رجائه فى أن يقتدى به عالم مسلم فيلخص ما أسهمت به المسيحية فى ثقافة الاسلام ، وهذا الجانب فى نظره ضرورى كذلك وفى حاجة إلى الفهم والتقدير .

(٢) من أراد الاطلاع على الطريقة التى كشف بها الغرب الخصائص المميزة للحضارة الإسلامية فليراجع مجموعة البحوث التى أشرف صاحب هذا البحث على تحريرها تحت عنوان :
("Near Eastern Culture and Society". Princeton, 1951).
وقد خصص الجزء الأول منها لهذا الموضوع .

أدائه اذا اتخذنا لنا هاديين من الأحداث فى تعاقبها الزمنى وفى حدودها الجغرافية . فعندما انتقلت عاصمة الاسلام الى « بغداد » فى منتصف القرن الثامن الميلادى كان عصر الفتوح قد انتهى ، وأصبح ما جاء به القرآن من لغة وقانون ودين يحكم من حدود الصين الى أعمدة «هرقل» . وفى خلال خمسمائة السنة التى حكم فيها العباسيون نمّى الاسلام نظامه الفكرى وثقافته المتجانسة على أساس من الاحيـاء البارع للمعارف الكلاسيكية فى القرنين التاسع والعاشر الميلادى وهو « الرنيسانس » الشرقى [١] .

هذا الاحياء الثقافى فى ذينك القرنين — وفى القرن الذى تلاهما حيث بلغت الثقافة الاسلامية قمة تطورها — هو الذى نُقل الى العالم اللاتينى خلال القرنين الثانى عشر والثالث عشر ، وأصبح جزءا من حضـارة العصور الوسطى المسيحية ، وهذا بدوره أصبح أساس « الرنيسانس » الغربى فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر .

أما المعابر الجغرافية التى عبرت عليها هذه الثقافة الاسلامية الى أوربا المسيحية فقد كانت ثلاثة : « اسبانيا » و « وصقلية » و « سوريا » مرتبة هكذا حسب أهميتها . وقد كان الوسطاء فى المعبرين الأولين فى الغالب يهودا أما فى الثالث فقد كانوا من محاربى الحروب الصليبية ومن التجار .

فما جاء القرن التاسع حتى كانت المدنية الاسلامية (أو المورية كما تعرف على العموم) فى شبه جزيرة أيبريا قد تمثلت — لا أحسن ما فى الفكر والتقدم الاسلامى فى الشرق فحسب - - ولكنها خلقت وأضافت كثيرا الى هذا التراث العظيم الذى ازدهر فى المراكز المشهورة كقرطبة وطليطلة واشبيلية وغرناطة . وحين ازدادت قوة الولايات المسيحية فى الشمال وشقت طريقها الى الجنوب بعد القرن الحادى عشر سبب هذا

(١) راجع كتاب آدم متز
"The Renaissance of Islam" (London 1937).
(الترجمة العربية الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى — أبو ريدة — القاهرة) .

اتصالا أعظم وتبادلا بين مدنية اللاتين ومدنية الناطقين باللغة العربية (١).

وكانت صقلية ميدانا للتلاقى الحر بين لغات اليونان واللاتين وعرب البربر ومعارفهم ، وكانت النتيجة نشوء ثقافة مختلطة ، كان لها — بفضل تشجيع « روجر » الثانى و « فردريك » الثانى — نصيب كبير فى نقل أحسن ما فى المدنية الاسلامية الى أوربا عن طريق ايطاليا ؛ فقد صارت « پالرمو » فى القرن الثالث عشر مثل طليطلة فى القرن الثانى عشر مركزا عظيما للترجمة ونقل الكتب العربية الى اللاتينية ، وقد قام العلماء اليهود بمعظم هذا العمل وكانت بعض الكتب تترجم أولا الى العبرية .

ولسنا نتفق مع بعض باحثى القرن التاسع عشر الذين بالغوا فيما زعموه من أن سوريا والحروب الصليبية كانت الطريق الأكبر للتبادل الثقافى بين الاسلام والمسيحية ، فانه لم يكن هناك فى المملكة اللاتينية فى الشرق أو قريبا منها مركز عظيم للمعارف الاسلامية يستطيع المسيحيون أن يستمدوا منه ، ولم يكن هناك امتزاج ثقافى مستمر أو عميق بين المسيحية والاسلام كما كان فى أسبانيا وصقلية . وعلى هذا كان تأثير سوريا الروحى والذهنى — العلمى والأدبى — على أوربا ضئيلا . غير أن الطرق التجارية الجديدة التى افتتحت كانت وساطة فى نقل بعض المعارف عن الزراعة والملاحة والفنون الصناعية والجميلة من شرق البحر الأبيض الى أوربا (٢) .

(١) لا يزال أحسن مرجع عن أسبانيا الاسلامية الكتاب الذى ألفه العالم الهولندى دوزى — فى أربعة مجلدات وسماه

"Histoire des Musulmans jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711-1110)".

وقد نقحه لڤى بروڤنسال وأعاد نشره فى ثلاثة مجلدات (لندن سنة ١٩٣٢) . راجع كذلك محاضرات لڤى بروڤنسال التى ألقاها فى القاهرة عن « المدنية العربية فى أسبانيا » (القاهرة سنة ١٩٣٨) وذكر فيها طائفة من المراجع المهمة فى الموضوع .

(٢) راجع كتاب « حتى » « تاريخ العرب » ، كتاب « تراث الاسلام » لطائفة من المؤلفين . ثم راجع نقد بروفسور تومسون لكتاب تراث الإسلام فى ص ٤٢٤—٤٢٧ Speculum VII (1932). وتحذيره ضد تقدير الحروب الصليبية فوق قدرها من وجهة التأثير الثقافى .

ان أهم خدمة أداها الاسلام للمسيحية كانت نقل كثير من الثقافة الكلاسيكية ومعارف العالم القديم التى كان البرابرة فى العصور المظلمة التى جلبوها قد قطعوا سلسلتها فى أوربا ؛ ففى الاحياء الشرقى الذى كان مركزه بغداد بذل السوريون واليهود والفرس جهودا عظيمة فى ترجمة الأعمال العلمية والفلسفية العظيمة التى خلفها القدماء من اليونانية الى العربية . ولم يكن الباحثون ورجال العلم الاسلاميون مجرد نقلة ؛ ولكنهم عدلوا التراث الكلاسيكى وأعادوا خلقه ، وأخرجوا منه ثقافة جديدة عليها طابع الاسلام ، وعلى هذه الصورة نقلوها الى عقول أوربا الفاحصة ، التى جاءت تطلب العلم فى أسبانيا وصقلية [1] . فأرسطو — مثلا — الذى وصل « توماس الأكوينى » الى معرفته عن طريق تعليقات «ابن رشيد» — دخله شىء غير قليل من التغيير على الأصل اليونانى ، وكذلك كان الشأن مع رجال العلم الذين نقل الاسلام تراثهم ، فقد امتزجت بذلك التراث اضافات جديدة من مدنية الاسلام .

كانت أعظم الميادين التى عنى بها الاسلام من المعارف الكلاسيكية الفلسفة والعلوم ، وكان السبب الأكبر فى ذلك نفور المسلمين بتأثير الدين من الفنون التصويرية ؛ كما أن تطور فن العمارة والأدب وغيرهما من الفنون الجميلة كان على العموم مستقلا عما حققته الكلاسيكية من تقدم فى الميادين الأخرى ، وهكذا نجد أعظم دين تدين به المسيحية للاسلام انما هو فى الفلسفة والعلوم ، ولا سيما فى الطب والرياضيات .

وليس معنى هذا أن الاسلام قد عجز فى الميادين الثقافية الأخرى أن يؤثر تأثيرا ذا مغزى فى مدنيتنا الغربية ، ولكننا أردنا أن نؤكد الجانب الذى يستحق التأكيد ، وعلى هذا نستطيع الآن أن نحول وجهنا أولا

(١) تجد مناقشة حافلة لهذه الناحية من تأثير الإسلام فى المسيحية فى بحث W. Walzer "Arabic Transmission of Greek Thought in Medieval Europe" Bulletin of the John Rylands Library (Manchester, 1945).

وكذلك فى كتاب أوليرى "How Greek Science Passed to the Arabs" (London, 1949).

نحو ما ورّثه الاسلام للمسيحية فى ميادين الفن والعمارة والأدب والموسيقى والقانون والتصوف .

ان موقف الحظر الذى اتخذه الاسلام الخالص نحو تصوير شكل أى كائن ، ضيق المسالك التى كان يمكن أن تجد فيها الطبائع الذوقية عند المسلمين فرصا للتعبير ، ولم يخرج عن هذا الا الفرس الذين اصطنعوا فن الرسم الدقيق (المنياتير) ليوضحوا الأدب ، وهذا الفن محل اعجاب الغربيين الى اليوم .

أما فن تزيين الكتب — وقد كان الباعث عليه دينيا مثله مثل الكثير من فنون العصور الوسطى التى اتجهت الى تجميل الكتاب المقدس — فقد كان فى الأغلب من ابداع المسلمين ،وهؤلاء علموه المسيحيين . وهذا يصدق كذلك على فن صنع الكتاب وتجليده ، فقد تعلم الاسلام صنع الورق من الصينيين ، ثم نقله الى البلاد المسيحية ،وكان رد أوربا على هذا الجميل أن اخترعت فن الطباعة .

وكان الفنانون الاسلاميون مهرة فى الفنون الدقيقة كتطعيم الخشب والمعدن وصقل الأوانى وغيرها وطلائها ؛ وبعض منتجاتهم فى هذا لا يفضلها عند جامعى التحف الا صنعة أهل الصين ؛ والمهارة الاسلامية فى علم الأسلحة والدروع أثرت فى هذه الناحية عند الغرب من طريق المحاربين الصليبيين ؛ وقد تعلم المسلمون من الصينيين فن نسج الحرير وزركشة القماش وبرعوا فيه ، ولكن فن الزخرفة كان أعظم ما تأثر فيه الفنانون الغربيون بالمهارة الإسلامية .

أما فنّ تجويد الخط فقد بلغ كماله الفنى على يد العالم المتكلم بالعربية وأصبح على يديه فنا زخرفيا . وقد استعمل هذا الفن فى كثير من الكنائس المسيحية ، ولو أن المسيحيين المتعبدين عرفوا اذ ذاك معانى بعض العبارات العربية المستعملة لروّعهم الأمر .

ومن الشرق وفدت صناعة البسط فى هيئة زخرفة للأناقة والمتعة .

وفى القرن السادس عشر وصلت هذه الصناعة على يد الفرس درجة من الاتقان لم تبلغها من قبل ولا من بعد .

كان المسلمون عظماء فى البناء ، وقد أبدعوا فى العمارة فنا عليه طابعهم ، وأثروا فى الغرب من غير شك ، ولكن الباحثين لا يتفقون على مدى هذا التأثير . ومما تعلمه الصليبيون من الشرق فن البناء الحربى ، وعلى الأخص فى أشكال القلاع والحصون ومداخلها وأوضاع الدفاع عنها ضد القوى المهاجمة ، وفى قلاع فرنسا وانجلترا من هذا أمثلة كثيرة ، ويرجح بعض الباحثين أن هناك علاقة بين مآذن القاهرة وأبراج الأجراس فى ايطاليا ، كما أن هناك شبها بين أبراج شمال أفريقيا ومثيلاتها فى آسبانيا وايطاليا ، وقد احتفظت لغة « أيبريا » فى مصطلحات البناء بشواهد كثيرة على هذا التأثير .

وقبل أن نتكلم عن تأثير الاسلام فى ناحية الآداب يحسن آن نشير الى علم اللغويات فنقول : صحيح أن هذا العلم فى العصر الحديث مدين كثيرا للدراسات السنسكريتية والهندو — أوروبية المقارنة ، ولكن لا شك فى أن نحاة العرب كان لهم تأثير كبير على تطور هذا العلم فى أوربا ، وقد وصل هذا التأثير أولا بشكل ظاهر الى اللغة العبرية ثم نقله اليهود بدورهم الى أوربا المسيحية . أما من حيث الأدب فقد ورث الاسلام الثقافة الكلاسيكية على شواطىء البحر الأبيض ، ولكن الثقافتين الأدبيتين بقيتا منفصلتين ، فالأدبان العربى والفارسى رومانطيقيان فى جوهرهما يعتمدان على جاذبية ألوانهما الفنية للحواس ، فى حين أن جاذبية الآداب الكلاسيكية تتجه أكثر ما تتجه الى الذهن . ولكن الأستاذ « جب » يؤكد أن الدراسة الحديثة للآداب الشعبية ستوضح وتقرر أثر العناصر الشرقية فى آداب العصور الوسطى وستثبت اعتماد الغرب على الشرق فى هذه الناحية فى المادة والطريقة كلتيهما . ومن الأمثلة على هذا — ولو أنه لا يزال محل خلاف — تأثر شعراء التروبادور (فى جنوب فرنسا) بالشعراء العرب فى البلاط الأندلسى . وقد كان غلو باحثى

القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر فى تأكيد هذا التأثر باعثا على معارضته ، ولكن نواحى الشبه بين الشعرين من الكثرة والوضوح بحيث لا يمكن تجاهلها . على أنه مهما يكن وضع الشعر فى هذه الناحية فان الدَّين الذى تدين به أوربا العصور الوسطى لأدب النثر العربى لا جدال فيه — وان كانت تفاصيله لم تدرس بعد ، فهناك أحداث من القصص الشرقية توجد فى الأدب الشعبى لكل من ألمانيا وفرنسا . وكذلك الشأن فى (Decamerone) من أعمال « بوكاشيو » ، وفى (Squieres Tales) من أعمال « تشوسر » ، وقد انتشرت فى جميع أنحاء أوربا القصص العربية التهذيبية الموضوعة على ألسنة الحيوان والطير ، كما ترجمت الصورة العربية من كتاب السندباد — وهو فى الأصل بالسنسكريتية — الى اللغات السريانية ، واليونانية والعبرية ، والأسبانية واللاتينية والانجليزية .

وأول كتاب انجليزى طبعه كاكستون — وعنوانه جاء من العربية «Dictes and Sayings of the Philosophers»عن طريق الفرنسية واللاتينية والأسبانية (١) .

وقد ظهرت قصص كليلة ودمنة العربية — وأصلها من السنسكريتية كذلك — فى أثواب متعددة فى مختلف أنحاء أوربا ، ويندر فى الكتابة النثرية الأولى فى الأدب الأسبانى ما لا يستمد من مواد عربية ، والأدب الأسبانى ذاته — وقد أثر على سائر أوربا — متأثر كثيرا بروح الثقافة الأندلسية ، فقد ازدهرت فى تلك البلاد القصص « الموريسكية » التى مزجت بين الثقافة العربية (المورية) والثقافة الأسبانية ، وكانت بدءا للرواية الحديثة ، وان أريج الثقافة الأندلسية ليعبق على صفحات الكاتب « سرفانتيس » .

(١) من أحدث الكتب التى بحثت موضوع العلاقات بين الاسلام والأدب الانجليزى كتاب "The Crescent and the Rose" (نيويورك ١٩٣٧) لمؤلفه S.C. Chew وكتاب "Islam in English Literature" (بيروت ١٩٣٩) لمؤلفه P. Smith

ان « دانتى » — الذى يعتبر قمة تطور العصر الوسيط — يعرض آثارا ظاهرة من التأثير الاسلامى فى هيكل كتاباته ، وفى المحتوى الفلسفى لتفكيره ، فهو فى الناحية الأولى — بغيبياتها ورمزياتها متأثر بالصوفى العربى الأسبانى ابن عربى (المتوفى سنة ١٢٤٠ م) — وان كانت أصول هذا تمتد وراء ذلك الى الكتب المقدسة عند اليهود . ويكفى فى تعرف مصادر فلسفته أن نلاحظ مقتبساته من ابن سينا والغزالى وابن رشد[١].

وبعـد الرينيسانس الكلاسيكى فى القرن الثامن عشر جاءت ترجمة « جالاند » لألف ليلة وليلة [٢] ، ثم تلتها ترجمة « قصص فارسية » و « قصص تركية » . وهناك من الباحثين من يذهب الى أنه لولا هذه الترجمات ما كتب « ديفو » قصـة « روبنسون كروزو » ولا كتب « سويفت » « أسفار جليفر » . وفى سنة ١٧٧٤ أخرج « سير وليام جونز » باللاتينية « تعليقات على الشعر الأسيوى » ، ومن هنا كان للشعر العربى والفارسى تأثير على « جوته » و « شلر » والرومانطيقيين الألمان . ولكن التأثير على مدارس الرومانطيقيين الفرنسيين والانجليز

(١) كان فى طليعة من درسوا هذه الناحية المستشرق الأسبانى « آسين بلاثيوس » فى كتابه (لندن ١٩٢٦) "Islam and the Divine Comedy"

وقد لخص ما أشير حول الموضوع فى كتابه الثانى

"La escatologia musulmana en la divina comedia" (Madrid-Granada, 1943).

وممن عالجوا هذا الموضوع حديثاً Enrico Cerulli فى

"Il libro della scala a la questione delle fonti arabo-espagnole della Divina Comedia" (Bibl. A post. Vaticana "studi e testi" No. 150, 1949).

وأحدث باحث تناول هذا الموضوع هو Theodore Silverstein فى

"Dante and the Legand of the Mi'raj: The Problem of Islamic Influence on the Christian Literature of the Other world".

(Jour. Near Eastern Studies, xi, No. 2, 89-110 and 187-197).

(٢) راجع D. B. Macdonald

"A Bibliographical and Literary Study of the first appearance of the Arabian Nights in Europe".

(Lib. Quarterly, ii, 387-420, 1932).

كان قليلا ، على أن انجلترا شهدت فى القرن التاسع عشر تمازج الشرق والغرب على يد « فتزجيرالد » مترجم « رباعيات عمر الخيام » الذى « جاءت ترجمته » فارسية حقا ، وانجليزية حقا . والواقع أنها لم تكن ترجمة ولكن خلقا فنيا مجددا .

أما تراث الاسلام الموسيقى للانسانية فقد كان أعظم مما يسمح لنا الموقف الدينى نحو الموسيقى وآلاتها أن نتوقعه . ان الموسيقى فى المسيحية كانت أداة من أدوات الكنيسة ، ولكنها لم تكن كذلك فى الاسلام ، غير أن القارىء لألف ليلة وليلة يدرك الدور الدنيوى الذى لعبته الموسيقى فى حياة العرب . كان تأثير الاسلام على الموسيقى عمليا ونظريا معا : أما الفن العملى فقد انتشر على يد المطربين فى أسبانيا وجنوب فرنسا — وان كنا لا نقبل ما يقال من اشتقاق « تروبادور » من الكلمة العربية « طراب » التى تقابل (Minstrel) ومما لا شك فيه أن الكلمة الأسبانية (mascara) ، والانجليزية (Masker) (ومعناهما المثل) ليستا الا الكلمة العربية مسخرة (ويقابلها buffoon) . أما الآلات الموسيقية التى ورثها العرب أوربا فكثيرة منها العود والرباب والقيثارة والنقارة، والطبل والقانون[1] (kanoon, timbal, naker, guitar, rebec, lure)

(١) من أهم المراجع الغربية عن الموسيقى العربية وآلاتها ، وأثرها فى الموسيقى الغربية وما كان للمطربين الاسلاميين من أثر فى تقدم صناعة الألحان والنغم ونظرياتها ، كتب H. G. Farmer ومقالاته ، وأهمها :

a) "Studies in Oriental Musical Instruments"
(first series London 1931; second series, Glasgow, 1939).

b) "The Minstrels of the Golden Age of Islam"
(In Islamic Culture xvii, 173-281).

c) "Oriental Influences on Occidental Music".
(In Islamic Culture xv, 235-242).

d) "The Sources of Arabian Music".
(Bearsden, Scotland, 1940).

e) The article on "Musiqa"
(in the Encyl. of Islam iii, 754-5).

لقد خلفت لنا الكتابات الموسيقية العربية ثروة عظيمة فى نوعها ومقدارها . ومن أهم أصحابها الكندى (المتوفى سنة ٨٧٣ م) وهو أول مؤلف وصلتنا أعماله ، والفارابى (المتوفى سنة ٩٥٠ م) ولعله أعظمهم جميعا ، وابن سينا (المتوفى سنة ١٠٣٧) وقد قام بنصيب كبير فى تقدم الموسيقى ، وعبد المؤمن (المتوفى سنة ١٢٩٤) وقد نقد أسلافه فى حرية وكان المؤسس ، أو المعمم ، للمدرسة الموسيقية النظامية (Systematist School) ، كما كان أعظم الموسيقيين النظريين [1] بعد الفارابى . وقد كان الفارابى وابن سينا معروفين جيدا فى أوربا ، فكان « بيكون » يستشهد بأقوالهما وظل الفارابى موضع انتباه الباحثين الأوربيين الى القرن السابع عشر ، وكان كلاهما من مدرسة المعلقين على الكتابات اليونانية ، وقد أضافا من عندهما الى ما تعلماه من تلك الكتابات ، ويعتبر السلم الموسيقى المنظم الذى اخترعه « عبد المؤمن » أكمل سلم ظهر ، كما يقرر ذلك (Sir Hubert Parry) فيما نقله عنه « فارمر » فى كتاب تراث الاسلام .

والآن ننتقل الى الحديث عن أثر الاسلام على القانون والتصوف ، ولعل هذا الجمع بين الاثنين يبدو غريبا -- ولا سيما من جهة الاسلام ! ولعل القارىء يسأل : ماذا يستطيع نظام بالغ فى تشريعيته — كالاسلام — أن يفعل ليعين على التقدم الاجتماعى ؟ وماذا يعرف مثل هذا النظام عن الدين التصوفى ؟ ان الجواب على هذا عجيب . ان أى دين عظيم من أديان الانسانية يجب أن يقاس بمقدرته على شيئين : تشجيع الفرد على أن يُعَوّد نفسه الشعور بحضرة الذات القدسية ، والترجمة عن هذا الشعور فى نظم اجتماعية وفى طريقة خاصة للحياة . وقد ينظر الناقد الى الاسلام من زاوية واحدة فيتهمه بالجمود التشريعى ، ولكن ما من شك فى أن الاسلام قد أسهم بصفة فعالة فى تقدم الجماعة الانسانية ، فانه قد استبدل بالنظام القبلى الذى ورثه — والذى يقوم على رابطة الدم — نظام الجماعة المشتركة فى العقيدة ، والتى يقوم ترابطها الاجتماعى على

(١) قام البارون Rodolphe d'Erlander بترجمة أهم أعمال المؤلفين الاسلاميين فى الموسيقى فى كتابه La Musique Arabe فى أربعة مجلدات . (Paris 1930-39)

أساس من الأخوة والمساواة . فعندما قال رئيس احدى القبائل الحديثة العهد بالاسلام للرسول : « أنت أميرنا » ، أجابه الرسول بما معناه : « الأمير الله ، لا أنا » .

ان النظرية القانونية الاسلامية وما جرى عليه العمل فى صدر الاسلام يستمد قاعدة الوحدة والنظام من الله لا من « المدينة » ولا من الدولة . فالاسلام نظام تيوقراطى خالص ، والمسلم الى اليوم يحس احساسا واضحا بحكم الله فى الحياة اليومية . ولسنا نشك فى أن الاسلام قد ورّث هذا الجانب للمسيحية مع ما ورثه اياها فى العصر المدرسى ، وأن هذا لعب دورا فى التيوقراطية الكاثوليكية فى العصور الوسطى[1]. ولكن الاسلام يختلف عن المسيحية الرومانية فى انه لا يتخذ لنفسه نظم الكنيسة والقسيسين والقرابين . ولقد تبدو البروتستانتية الخالصة دينا كهنوتيا اذا وازناها بالاسلام الذى يحرص على التوحيد الخالص والذى لا يحتمل أى تدخل بين الانسان وخالقه [2] .

ان كثيرا من الكتاب الأوربيين الأوائل فى القانون الدولى — من أمثال (Bello, Gentiles, Victoria, Ayala) — كانوا من أسبانيا أو ايطاليا ، ولهذا ذهب بعض الباحثين الى أن أولئك المؤلفين — الذين ليس لأعمالهم نظائر فى الآداب اليونانية والرومانية — قد تأثروا بالكتابات الاسلامية عن الجهاد والسير ، وهم يحتجون بأن الاسلام سبق الى الاعتراف بحقوق العدو فى السلم والحرب ، وبأن النشأة الأولى لعلم

(١) ليس معنى هذا أن الاسلام كان مصدر التيوقراطية الكاثوليكية فانها مشتقة أساساً من « العهد القديم » .

(٢) يقترح الباحث هنا أن يتعمق أحد الباحثين دراسة العلاقة بين الاسلام والاصلاح البروتستانتى وعلى الأخص فى مؤلفات اليهود الاسبانيين الذين طردوا من اسبانيا سنة ١٤٩٢ . وهو ينبه إلى أن كتابات بعض المؤلفين الحديثين لا تشجع على هذا الغرض ، ومنهم :

a) Manfred Kohler; "Melanchthon und der Islam" (Leipzig 1938).

b) C.V. Wolf: "Luther and Mohammedanism" (Muslim World xxxi 161-77).

القانون الدولى — متميزا من القانون العام ومن العلم السياسى — انما كانت فى الاسلام [١] .

انه من الصعب أن نقدر تأثير الاسلام على القانون والجماعة ، ولكنا نختم هذه الفقرة بما قاله « سانتيلانا » : « ان من بين تراثنا الايجابى عن القانون العربى بعض نظم قانونية « كالشركة المحددة » ، وبعض مصطلحات فى القانون التجارى ، وحتى لو صرفنا النظر عن هذه فان مما لا شك فيه أن المقاييس الأخلاقية العالية للقانون العربى كان لها تأثير حسن على تطور تصوراتنا الحديثة وفى هذا تكمن قيمتها الخالدة» [٢]. ومن الجائز أن يكون ما ذكرناه من التأثيرات الخاصة قد عبر من طريق ولايات المدن الايطالية .

أما فى التصوف — وهو المقابل للقانون — فان الشبه يصل حد الغرابة — بين تعبير مسيحية العصور الوسطى والاسلام عن هذه التجربة الدينية العميقة . وهذه هى الناحية المشتركة التى يكاد الدينان فيها يتلامسان ، وتستطيع التثبت من هذا اذا قارنت أى كتاب معتمد عن التصوف المسيحى بكتاب نيكولسون : » دراسات فى التصوف الاسلامى» أو وضعت كتاب Margaret Smith عن « رابعة البصرية » [٣] بجانب كتاب Evelyn Underhill عن القديسة « تريزا » [٤]، انك ستجد نفسك فى بعض الأحيان حائرا أيهما الاسلام وأيهما المسيحية !

استمع الى العبارة التالية من كلام رابعة القديسة المسلمة فى القرن الثامن الميلادى :

(١) M. Hamidullah: "Muslim Conduct of State" (Islamic Culture xv. 1941, 1942).
وهناك قائمة كاملة بالمراجع فى مجلد xvi.

(٢) Legacy of Islam. P. 310

(٣) "Rabi'a the Mystic and her Fellow-Saints in Islam" (Cambridge 1928);
"Rabi'a the Mystic", (Muslim World xx, 337-343).

(٤) The Mystics of the Church, etc. (London 1925) ch ix 168-186).

«الهى . ان كنت أعبدك خوفا من نارك فاحرقنى بنارك ،
وان كنت أعبـدك طمعا فى جنتـك فاحرمنى منهـا ،
فأما اذا كنت أعبدك لذاتك فلا تحجب عنى جمالك الأبدى»

ثم استمع الى الأبيات التالية :

بينى وبينك « انىّ » ينازعنى   فارفع بفضلك انيّى من البين

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحـن روحـان حللنـا بدنا
فاذا أبصـرتنى أبصـرته   واذا أبصـرته أبصـرتنا

هذه الأبيات السابقة منسوبة الى « الحلاج » الصوفى المسلم الذى استشهد فى سنة ٩٢٢ م . والذى فاه بالدعاء التالى حين أتى به ليصلب ورأى الخشبة والمسامير :

« وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلى تعصبا لدينك وتقربا اليك ، فاغفر لهم ، فانك لو كشفت لهـم ما كشفت لى لما فعلوا ما فعلوا ، ولو سترت عنى ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت . فلك الحمد فيما تفعل ، ولك الحمد فيما تريد » .

ان جريمة « الحلاج » الصوفى لم تكن فى أنه باح بسر الربوبية ولكن فى أنه فى حماسته لرأيه وضع سلطته الشخصية ضـد السلطة الاسلامية الاجتماعية ، وأن تعاليمه كانت عرضة أن تقود الى فوضى اجتماعية ودينية (١) .

على أن الصوفية لم تأخذ مكانها الحق فى الاسلام ، ولم تقم على دعائم فكرية واضحة حتى جاء « الغزالى » (المتوفى سنة ١١١١ م) ، وهو أعظم رجل أخرجه الاسلام ، ومكانه فيه مكان « كانت » فى الفلسفة الغربية ، فقد أخضع طرق العقل لنقد قاس انتهى به الى الشك ، ثم تحول الى الصوفية وكان لتجربته الشخصية فى التصوف ولسيرته وكتبه —

(١) أهم الدراسات التى عملت على الحلاج هى الدراسة التى قام بها ماسينيون
"La Passion d'al-Hallaj" (Paris 1922).

أثر فى الاحياء الدينى العظيم ، الذى حدث فى دوائر لم تكن الى ذلك الوقت تعطف على الصوفية . وهناك شواهد كثيرة على أن هذا المفكر العظيم كان كبير التأثير على مفكرى المسيحية ومتصوفتها حيثما انتشرت كتبه وقرئت .

ومثل هذا يقال عن متصوف مسلم آخر عظيم ، هو « ابن عربى » الذى قرر نظرية اسلامية فى الكلمة (لوغوس) يحتل فيها النبى منزلة الانسان الكامل السابق فى الوجود ، وواسطة العناية الالهية الى الكون ، والمبدأ الذى به حياة العالم وقيامه . فالصوفية عند ابن عربى تميل « الى أن تصبح — لا شأنا من شئون القلب والضمير — ولكن فلسفة تأملية بعيدة الصلة بتلك المشاعر الأخلاقية والدينية الخاصة التى ألهمت الصوفيين الأوائل [1] . وهو الأب الفكرى للشعراء والمتصوفين الفرس — الجيلى ، والرومى ، وحافظ ، والعطار ، الذين لا يدخلون ضمن نطاق الاســلام الأصولى ، لاتجاههم نحو وحدة الوجود ، والذين لم يظهر لهم الا تأثير أدبى متأخر فى الغرب .

ان العلاقة بين التصوف المسيحى والاسلامى [2] — على الأقل فى أوائل العصور الوسطى — يمكن أن تصور فى قول « جامى » :

(١) من أحسن المراجع عن هذا المفكر العظيم كتاب أ . عفيفى
"The Mystical Philosophy of Mohyid-Din Ibn 'Arabi"(Cambridge Univ. Press 1939)

(٢) من المراجع المهمة فى هذا الموضوع :

a) W.W. Cash: "Christendom and Islam" (New York and London 1937)

b) A.J. Arberry: "An Introduction to the History of Sufism" (London, New York & Toronto — 1943).

c) Margaret Smith: Studies in Early Mysticism in the Near & Middle East (London 1931).

وكثير من الكتابات حول هذا الموضوع باللغة الاسبانية ويحسن بالقارىء أن يرجع إلى بعضها فى مجلة "AL-ANDALUSS" التى يصدرها معهد الدراسات العربية فى مدريد وغرناطة (جرانادا) .

يا إلـٰهى : لا أحد الا أنت يستطيع ادراك حقيقتك ومع ذلك فأنت فى كل مسجد وكنيسة .

وحين نولى وجوهنا نحو العلم والفلسفة نجد ما ورّثه الاسلام لثقافتنا (الغربية) أكثر أصالة وايجابية : ففى خلال النصف الأول من العصور الوسطى ، كانت جهود الاسلام العلمية من الطراز الأول ، ولا سيما فى ميادين الطب والفلك والرياضيات ، ولم يقتصر المسلمون على نقل العلم اليونانى الى الغرب ، بل أضافوا اليه فى النواحى العملية بصفة خاصة ، وقد تلقوا هذا العلم عن طريق السريان المسيحيين — ولا سيما النسطوريون — الذين كانت عاصمتهم الفكرية مدينة « جنديسابور » فى الجنوب الغربى من فارس الساسانية . قام هؤلاء السريان بالترجمة من اليونانية والسريانية الى العربية خلال القرنين الأولين من الاسلام ، وقد أضيف الكثير الى هذا فى القرنين التاليين ، ثم نقل بعد الى اللاتينية فى أسبانيا وصقلية ، وكان نقلته فى الغالب من اليهود [١] .

واذا كنا غير مستعدين أن نقرر مع (Briffault) « أن العلم الغربى مدين بوجوده للثقافة العربية » [٢] أو أن ندعى مع عالم مسلم معاصر أن الطريقة العلمية الحديثة قد قدمها الاسلام للغرب[٣] ، فانه ليس هناك من شك فى أن روح البحث العلمى الجديد وطريقة الملاحظة والتجربة اللذين أخذت بهما أوربا انما جاءا من اتصال الطلاب الغربيين بالعـالم الاسـلامى[٤] .

وفى ميدان العلوم الطبيعية ظهرت جهود الاسلام فى الطبيعة والكيميا

(١) أنظر ماكس مايرهوف :
"On the Transmission of Greek and Indian Science to the Arabs" (Islamic Culture XI pp. 17-27).

(٢) "The Making of Humanity" (London 1919 — p. 191).

(٣) راجع رضى الدين صديقى
"The Contributions of Muslems to Scientific Thought" (Islamic Culture XIV pp. 33-44).

(٤) راجع فيليب حتى ، فى كتاب The Arab Heritage, p. 3 f.

كما كانت له اضافات أقل فى الجغرافيا والجيولوجيا والنبـات وعلم المعادن والميكانيكا ، وأيا ما يكن أصل كلمة alchemy فان اللون العربى ظاهر فيها . والمعروف أن مؤسس هذا العلم هو «جابر بن حيان» الكوفى، ولكن تاريخ حياته موضع خلاف بين الكثيرين . ومنهم من ينسب الفضل « للرازى » (المتوفى سنة ٩٢٥م) [١] . ومهما يكن الخلاف فان طرق التحسين فى عمليات البخر والترشيح والتصعيد والتذويب والتقطـير والتبلور [٢] ترتبط كلها باسم « جابر » ، وكذلك ينسب اليه أنه وصف عمليتى التكليس والتحويل وصفا علميا ، وأنه جهز مواد كيماوية كثيرة منها سلفيد الزئبق ، أوكسيد الزرنيخ ، الماء الملكى ، الزاج النقى ، الألوم ، القلى ، وملح البارود . وقد ظلت الأعمال التى تحمل اسـمه كبيرة التأثير فى هذا العلم فى أوربا وآسيا من القرن الرابع عشر الى الثامن عشر . وعند بعض الباحثين أن « الرازى » فاق « جابرا » فى تعرفه الدقيق للمواد ، وفى أوصافه الواضحة للعمليات والأجهزة الكيمائية، وهو لم يرتض تقسيم المواد الى أجسام ونفوس وأرواح ، ولكنه أصر على ما لا يزال مستعملا حتى الآن من التصنيف الى حيوان ونبات ومعدن، وقد كانت أعماله معروفة للغرب اللاتينى ، وكان « بيكون » يقتبس منهـا [٣] .

ومن الطريف أن نلاحظ الصبغة العربية فى بعض أسماء المـواد الكيمائية من مثل realgar (رهج القار) antimony, alkali, tutia (اثمد) Alcohol elixir وكذلك أسماء بعض الأجهزة من مثل Alembic (الأنبيق) ، Aludel (الأثال) .

(١) راجع فى الموضوع كتابات مايرهوف ، رسكا ، كراوس

(٢) distillation, malting, sublimation, filteration, Evaporation Crystallisation.

(٣) المعروف أن الرازى كان طبيباً كلينيكياً ، ولكن «كراوس» و «باينس» كشفا حديثاً أنه كان فيلسوفا ذا أصالة عظيمة واستقلال فى الفكر . راجع M. Meyerhof فى (Islamic Culture xv pp. 55-58)

أما فى ميادين الطبيعة والميكانيكا فقد كان أعلام الاسلام ثلاثة : اثنان منهم من عرب البصرة هما « الكندى » (المتوفى سنة ٨٧٣ م) و « ابن الهيثم » (المتوفى سنة ١٠٣٩ م) والثالث فارسى هو « البيرونى » (المتوفى سنة ١٠٤٨ م) . وقد تطورت فى مصر وأرض الجزيرة فنـون الصناعات التى استخدمت فى شئون الرى ، وكتبت فى ذلك كتب كثيرة تناولت موضوعات رفع الماء والسواقى وساعات الماء وطواحين الهواء وما اليها ، واستخدم البيرونى طريقة حمام « أرشميدس » فاستخرج الأوزان المضبوطة لثمانية عشر من الأحجار النفيسة والمعادن .

وقام علماء البصرة بكشوفهم العظيمة فى ميدان البصريات ، وهو أعظم ميدان كان للاسلام فيه الفضل على تقدم علم الطبيعة فى الغرب ، وقد وصلتنا باللاتينية كتابات « الكندى » فى علم البصريات ، ولكن تفوقها فى هذا الميدان كتابات «ابن الهيثم» الذى عارض اقليدس وبطليموس وغيرهما من القدماء فيما ذهبوا اليه من أن العين ترسل أشعة نظرية الى الأشياء المنظورة ، وقرر أن شكل الشىء نفسه ينفذ الى العين ، وينقل بوساطة الجسم الشفاف أى عدسة العين ، وقد قرب فى هذا من فكرة المنظار المعظم ، وخطا خطوات فى توضيح عمليتى انكسار الضوء وانعكاسه ، كما سجلت دراساته تقدما علميا واضحا فى مختلف الظواهر البصرية . وممن يشـهد بتأثيره من علماء الغرب « بيكون » و « دافنس » و « كپلر » .

وفى ميدان الطب — وعلى الأخص فى علم العقاقير الطبية — كان للاسلام فضل كبير على أوربا . ففى مرحلة الترجمة الأولى ، قام بنقل الطب اليونانى سبعة أجيال من أسرة نسطورية كان كثير منهم أطبـاء فى بلاط الخلفاء العباسيين ؛ وفى العصر الذهبى فى القـرنين العـاشر والحادى عشر انتقل العمل من كتابة الملخصات المأخوذة عن المصادر القديمة ، الى تأليف دوائر معارف ، صنفت فيها معارف الماضى الى جانب ما أبدعته أذهان المحدثين . وأول هـذه المدرسة هو الرازى (المتوفى

سنة ٩٢٥ م) . وقد كان من غير شك « أعظم أطباء المسلمين وأكثرهم أصالة ، وأحد عظماء الطب فى كل العصور » [١] . وقد عرفت أوربا كتابه « الحاوى » الذى جمع فيه معارف اليونان والسريان والفرس والهند والعرب فى العصور الوسطى ، وأضاف اليها نتائج تجاربه التى لا نظير لها وقد وصف مرضَىْ الحصبة والجدرى وصفا بارعا كما جاء علاجه مفصلا وناجعـــا [٢] .

ومن أوائل الكتب العربية التى ترجمت الى اللاتينية كتب « اسحاق جوديوس » (المتوفى سنة ٩٥٥ م) طبيب الخلفاء الفاطميين فى القيروان بتونس ، وكانت لا تزال تقرأ فى القرن السابع عشر .

أما الحكيم الفارسى « ابن سينا » (المتوفى سنة ١٠٣٧ م) فقد كان فيلسوفا أكثر منه طبيبا ـــ والحكيم فى اللغة العربية يجمع بين الاثنين ـــ وقد أثر بكتابه « القانون فى الطب » ـــ أعظم تأثير . هذه الموسوعة هى القمة التى وصل اليها تنظيم المعارف الاسلامية فى الطب العام والعقاقير البسيطة ، وعلم طبائع الأمراض ، وعلم الأدوية . وقد نشرت عشرين مرة خلال الثلاثين سنة الأخيرة من القرن الخامس عشر ، ولعلها درست أكثر مما درس أى عمل طبى آخر . وهناك من يرى أن ابن سينا أعظم عالم طبى ظهر بين « جالين » و « أسلر » .

والى « ابن النفيس » ـــ (المتوفى سنة ١٢٨٨ م) والذى كان رئيسا للمستشفى الناصرى فى القاهرة ـــ ينسب فضل الكشف الأول للدورة الدموية فى الرئتين . وفى بغداد أنشىء أول مستشفى بأمر « هارون الرشيد » فى مستهل القرن التاسع الميلادى . ثم عرفت المستشفيات المتنقلة وفيها كان يدرب الأطباء الناشئون . وعلى العموم كان تأثير الاســلام

(١) E.G. Brown : "Arabian Medicine" (Cambridge 1924) p. 44.

(٢) M. Meyerhof: "Thirty-three Clinical Observations by Rhazes (circa 900 A.D.)" Isis. xxii. 321-372.

أوضح وأعظم ما يكون فى ميادين التشخيص الكلينيكى ، والعلاج وخواص الأدوية .

وفى الفلك والرياضيات كان العلماء الاسلاميون تلاميذ للاغريق ، وقد استمروا هكذا فى أغلب الأمر ، ثم أوصلوا العلم لمن بعدهم أن أضافوا اليه اضافات من مصادر هندية ، وخطوا بالبحث خطوات الى الأمام فى بعض النواحى المهمة ، فقد أسسوا فى الرياضيات حساب الحياة اليومية باستعمالهم الأرقام (١) التى نقلوها فى الغالب عن الهند ؛ وقد كان استخدام الصفر ثورة فى علم العد والحساب ، وكانت الأرقام فى الأزمنة الوسطى تسمى فى أوربا « الجورزمس » ، وهى كلمة مشتقة من اسم الرياضى المسلم المشهور « الخوارزمى » (المتوفى سنة ٨٥٠) الذى كان له — فى الغالب — الفضل فى نشرها فى العالم الاسلامى .

كان لهذا العالم العظيم أهمية كذلك فى تطور علم الجبر الذى يدل اسمه فى اللغات الغربية (الجبرا) على أن الاسلام أعطاه للمسيحية . واذا كان الرياضيون الاسلاميون قد تلقوا هذا العلم كذلك عن الهند ، فانهم تقدموا به وجعلوه علما دقيقا ، ولعل من بعض ما أعان على ذلك لغتهم الراقية التى طوعت لهم توضيحه . وقد عرف الفضل للخوارزمى من الأوربيين « ليناردو البيزى » و « ماستر جاكوب الفلورنسى » .

والعالم الاسلامى العظيم الذى يلى ذلك فى الرياضيات « عمر الخيام » (المتوفى سنة ١١٢٣) والذى تقدم الجبر على يديه وراء ما وصل به الخوارزمى ، فلم يعد مقصورا على المعادلات الرباعية بل جاوزها الى المعادلات التكعيبية ، وتمثل جهوده تقدما واضحا على ما عرفه الاغريق. وقد كانت الطريقة التى اتخذها المسلمون فى معالجة المعضلات الجبرية هى التحليل الهندسى ، فقد كانوا بالهندسة التى أخذوها عن الاغريق أعرف منهم بالحساب والجبر اللذين أخذوهما عن الهند ، واليهم من غير شك يرجع الفضل فى كشف حساب المثلثات المسطح الكروى : وهذا لم يعرف عند الاغريق.

---

(١) Nabia Abbot: « Arabic Numerals, » (Jaas. 1938 pp. 277-280).

وقد كتب الرياضى العظيم نصير الدين الطوسى [1] (المتوفى سنة ١٢٧٤ م) والذى عاش فى أيام الغزو المغولى رسالة فى « تربيع الدائرة » — (أو شكل القطاع) تطور بها حساب المثلثات تطورا واضحا ، وهذا الكتاب هو أحد كتب عربية أربعة تضاف الى ستة عشر كتابا اغريقيا حررها الطوسى ، ومجموع هذه الكتب هو جملة المعرفة الرياضية التى كانت معروفة الى القرن الثالث عشر .

كان هذا العلم مرتبطا بعلم الفلك الذى قام العرب فيه بملاحظات قيمة ، ونقلوا أعمالا مهمة ضاعت أصولها الاغريقية . ومن مشهوريهم فى هذا « ثابت بن قرة » (المتوفى سنة ٩٠١) زعيم طائفة من عبدة النجوم ازدهروا فى « حران » الى أن خرب المغول معبدهم فى القرن الثالث عشر ، وقد ترجمت بعض كتاباته الى اللاتينية على يد « جيرارد الكريمونى » . ومنهم الفلكى المسلم البتّانى [2] (المتوفى سنة ٩٢٩م) الذى كان الأوربيون فى العصور الوسطى وعصر الاحياء يعجبون به ويمجدونه ، وكانوا يعرفونه باسم(Abategnius). وبجانب بحوثه وجداوله الفلكية كان له فضل تعميم التصورات الأولى عن النسب المثلثية كما هى مستعملة الآن ، وصحح حساب محاور القمر وبعض الكواكب ، وحدد — فى دقة أكبر — الميل الكسوفى ، وطول السنة المدارية والفصول ، والمحور الحقيقى والمتوسط للشمس .

---

(١) الخواجة نصير الدين أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسى الفيلسوف صاحب العلم الرياضى (٦٠٧ — ٦٧٢ هـ) له مصنفات كثيرة فى العلوم الحكمية والشرعية .

ومن مصنفاته : تحرير أصول الهندسة لاقليدس

وشكل القطاع أو تربيع الدائرة وهو المشار إليه فى البحث (quadrilateral)

وتلخيص المحصل (وهو مختصر لكتاب الرازى)

وحل مشكلات الاشارات والتنبيهات (لابن سينا) .

(٢) أبو عبد الله محمد بن سنان بن جابر الحرانى الفلكى المعروف بالبتانى (نسبة إلى بتان وهى ناحية من أعمال حران) .

له الأعمال العجيبة والأرصاد المتقنة .

وله من الكتب كتاب الزيج الصابىء — بترجمة لاتينية نشره « نلينو » .

وكان نصير الدين الطوسى رئيسا للمرصد الذى أسسه خانات المغول فى « مراغة » ، وكان لديه مجموعة من أحسن الآلات الفلكية الموجودة اذ ذاك ، وكان يفد اليه الطلاب من أنحاء العالم ليتعلموا صناعة تلك الآلات مثل : كرة أفلاك الكواكب ، والاصطرلاب ، وما اليها .

ويبدو أثر الفلكيين الناطقين بالعربية فى بعض أسماء النجوم وبعض المصطلحات الفلكية فى اللغات الأوربية — كالعقرب والجدى والطائر والفرقد والسمت وغيرها .

وقد عنى هؤلاء الفلكيون بالجغرافيا ، واليهم يرجع الفضل فى استمرار الفكرة القديمة عن كروية الأرض ، وعلى أساس هذه الفكرة كشف كولومبوس أمريكا .

وقبل أن ننتقل من العلم الى الفلسفة نقف لنذكر بالاعجاب واحدا من عظماء الاسلام هو « ابن خلدون » التونسى الذى يصح اعتباره أول عالم اجتماع ذى نزعة عملية ، فقد أسس هذا العلم ، ووضع القوانين الأساسية للرقى والاضمحلال القومى ، وأعطى العوامل الطبيعية مكانها بجوار العوامل الأخلاقية والروحية ، ووسع فهمه لمدلول علم التاريخ على أساس فلسفى شامل .

* * *

أما من حيث الفلسفة واللاهوت فى العصور الوسطى والعلاقات بين المفكرين المسلمين واليهود والمسيحيين ، فهناك صعوبات كثيرة ، ونواح من التعقيد ، وتقديرات مختلفة للتأثير الاسلامى على الفكر الأوربى : فالعلماء المسلمون المعاصرون — من جهة — يكتبون كأن كل التطور الفلسفى فى أوربا قام على أساس اسلامى ، وكأن الأكاديميات الاسلامية كانت نماذج للجماعات الأوربية . وفى الطرف الآخر يوجد بعض الغربيين الذين يصرون على أنه لم تكن هناك فلسفة تستحق أن تسمى اسلامية أو عربية ، وأن المسلمين ثقفوا الفلسفة الاغريقية من أهل البلاد

التى افتتحوها ، ونشروا فوقها ظلالا من عناصر أخرى مستعارة من الهند وفـــارس .

ويظهر أن الحقيقة بين هذين الطرفين : فليس هناك شك فى الأصول الاغريقية للفكر الاسلامى كما يشهد بذلك المفكرون المسلمون الأولون : فقد ورثوا أعمال فيثاغورس ، وانبيدوقليس ، وأفلاطون ، وأرسطاليس ورجال الأفلاطونية الحديثة — وهى المعارف الكلاسيكية التى بقيت مدة مجهولة فى أوربا — وان كان بعض العلماء اللاتين فى العصور الوسطى قد عرفوا هذه الأعمال باليونانية . ولم يضف رجال الاسلام الى هذا التراث اضافات ذات مغزى تسترعى الانتباه ، ولكنهم عالجوه بروح عقيدتهم التوحيدية . وهذا — مضافا اليه الرغبة الشديدة فى التعلم ومعرفة الحقيقة — مكّن من عملية التوفيق والتركيب التى كانت ذات طابع اسلامى حقيقى .

والغالبية العظمى من المفكرين المسيحيين عرفوا هذا التراث أولا من ذلك الطريق الذى أثار حماستهم . . لا لدراسة الكتابات العربية ودراسة ارسطاليس — بل لدراسة آباء الكنيسة كذلك . وهذا فى حساب التأثير ليس بالقليل .

كان فى الشرق ثلاثة من المفكرين العظماء ، ترجمت أعمالهم الى اللاتينية وكان تأثيرهم كبيرا : أحدهم عربى ، هو الكندى (المتـــوفى سنة ٨٧٤ م) والآخران فارسيان : ابن سينا (المتوفى سنة ١٠٣٧م) والثانى الغزالى (المتوفى سنة ١١١١ م) [١] . وقد كان لكتابات ابن سينا تأثير عظيم على الغرب : فانه وضع مجموع الحكمة الاغريقية — بعد أن قننها بعبقريته — تحت تصرف العالم الاسلامى المثقف . ولكن أعظم الثلاثة

(١) هناك مفكر آخر اسلامى عظيم الأهمية لتطور الفلسفة ، ولكنه ليس معروفاً للغرب معرفة الثلاثة المذكورين — ذلك هو الفارابى الذى درس ابن سينا كتاباته وقلد أسلوبه . راجع عنه :
Ibrahim Madkour: La Place d'al Farabi dans l'école philosophique musulmane (Paris 1934).

تأثيرا كان الغزالى الذى كان لاهوتيا أكثر منه فيلسوفا ، وهو مفكر دينى ومتصوف ، يحتل فى الاسلام منزلة شبيهة بمنزلة توماس الأكوينى فى المسيحية : ففى كتاب توماس Summa Theologica آراء موازية لآراء الغزالى ، وفيه كذلك نتائج مشابهة عن العقل بالنسبة للوحى وللمقررات الدينية . وكان لكتابه « تهافت الفلاسفة » الذى نقد فيه الفلاسفة والمدرسيّين فى الاسلام تأثير كبير على « ريموند مارتن » فى كتابه Pugio Fidei وهو معاصر لتوماس الأكوينى .

وكان للجدل الذى أثاره المعتزلة الأولون الشرقيون فى الاسلام — حول العلاقة بين الارادة الانسانية الحرة وبين القدرة الالهية الشاملة — أثر فى تطور الفلسفة المدرسية وفى ايجاد التوافق بين العقل والعقيدة ، ذلك التوافق الذى نضج فى أسبانيا على يد « ابن مسرة » (المتوفى سنة ٩٣١ م) وابن رشد (المتوفى سنة ١١٩٨ م) وابن عربى (المتوفى سنة ١٢٤٠ م) وكان لابن رشد (الذى يسميه الأوربيون أفيروز العظيم) وابن ميمون (الذى يعده بعضهم مسلما أكثر مما يعده يهوديا) الفضل فى تطور العصر المدرسى المسيحى .

يتبين من هذه الخلاصة بوضوح أن الاسلام كان ذا أثر ثقافى عظيم على المسيحية . غير أن هذا التأثير حدث فى الغالب فى العصر الوسيط . ومنذ عدة قرون تحول مجرى العلم والتقدم فأصبح يجرى من الغرب الى الشرق ، وليس هناك من علامات تنبىء بانعكاس سير هذا التيار .

ولكن بالرغم من قوة هذا المد ، فليس من المعقول لثقافة حية كثقافة الاسلام ، يدين لها ثلاثمائة مليون من الأنفس — ألا يكون لها تأثير — بالفعل أو بالقوة — على الحضارة العالمية التى أخذت فى الظهور والتكامل فى العصر الحديث . ولهذا نتجه فى ختام بحثنا هذا — فى اختصار — الى ما للاسلام المعاصر — من أثر بالفعل أو بالقوة على المسيحية ، وسنعرض بعض ملاحظات ومقترحات فى ضوء الاطار التاريخى الذى رسمناه ، لعلنا نبعث بها فكرة أو نثير مناقشة .

وأول نقطة نثيرها هنا هى مسألة الوحدة الثقافية . لقد كثر الحديث فى هذه الأيام عن الوحدة العربية ، وهذا ان دل فانما يدل على رغبة فى شىء ليس متحققا فى ذلك الجزء من العالم الاسلامى . ان الوحدة الاسلامية قد أصيبت بالعطل ، والمسئول عن ذلك هو الحضارة الغربية وعناصرها الدنيوية — ومن بينها عنصر القومية ، ومع ذلك فان بين شعوب الاسلام المتعددة المختلفة مثالا مشتركا ، وأصولا عقدية تقوم عليها وحدة فى الثقافة ، ومن واجب المسيحية أن تقدر هذه الظاهرة وتقلدها . ان عالمنا هذا الذى مزقته الجماعات المحتربة ، والذى لا يعرف حكما أعلى بيده مصير الانسانية ، ليجدر به أن يتدبر تصور الوحدة الجوهرية للحياة كما أسسها الاسلام ، ولا شك أن هذه الوحدة — فى أحسن صورها — سيكون لها أثرها — بالقوة — ان لم يكن بالفعل — على الحاجات الروحية للناس فى أيامنا الحاضرة .

وللاسلام نصيب آخر من الفضل متفرع عن سابقه ، وهو ما حققه من التسامح بين أجناس البشر ، فاذا كانت المسيحية فى أحسن حالاتها — لا فى ذلك الجانب الذى تمثله محاكم التفتيش أو الجبهة المسيحية — تستطيع أن تعلم الاسلام شيئا من الميادين غير المحدودة من الزمالة والأخوة التى تضمنتها مبادىء « العهد الجديد » فان الاسلام — فى اطار الأخوة الاسلامية — يستطيع أن يرى المسيحية نجاحا حقيقيا فعليا فى ميادين التسامح البشرى .

والفضل الثالث من أفضال الاسلام ذلك الروح الحقيقى من الديموقراطية فى عالم — لا شك — محتاج الى أن يطابق فعله قوله فى هذه الناحية . صحيح أن ديموقراطية الأمم الاسلامية لها نواحيها من الخلاف والنقص اذا قورنت بديمقراطية الأمم المسيحية ، فالمعروف فى الأولى قليل عن الديمقراطية السياسية الجوهرية ، وليس للنساء فيها نصيب مساو للرجال فى الروح والحقوق الديمقراطية ، ولكنها بالرغم من ايمانها بالزعامة السياسية الملهمة ، وبالرغم من طابعها المذكر المستبد ، تأخذ من الديمقراطية الروحية بنصيب عملى حقيقى .

وبعد فهل فكرنا فيما يمكن أن يعطيه ايانا الاسلام — أو أقـول المسلمون — من ناحية الشخصية والسجايا الخلقية ؟ ان بعض مسيحيى الغرب ذوى الجراءة والتصميم والغضب السريع يستطيعون أن يتعلموا الكثير من مسلمى الشرق ذوى الهدوء والأدب والقناعة . ولست أقصد بهذا أن أقول ان هذه الصفات لا توجد الا فى ثقافات الشرق ، ولكنها حقا غالبة فيها . وقد يكون لنا مطعن على أولئك الناس فى أماتتهم ، ولكننا ننسى أننا فى أعينهم عرضة للوم من جراء طباعنا الحادة ، وغضبنا ، وعدم ضبطنا لأنفسنا . ان طرائقنا فى المعاملة بخشونتها وبما تفرضه على نفسها من قيود الوقت والكفاية لتبدو لهم فظة غليظة ، بل انهم ليرون فيها امتهانا لكرامة الشخصية الانسانية . ومن ذا الذى لا يستطيع أن يتعلم من المسلم فن الكرم الجميل ، وحسن النادرة والمتعة الاجتماعية الهادئة ؟

والآن نختم بملاحظة أخيرة ، هى مقدرة المسلم على استعمال طريقة التجربة فى كل الأوضاع الممكنة لنموذج ما ، ليأخذ من الحياة أقصى ما تستطيع أن تعطيه . وذلك واضح كل الوضوح فى الفن الاسلامى الذى لم يتح له ما أتيح لفننا من الاتساع ، فان المسلم قد استطاع — رغم القيود التى ورثها — أن يعبر عن مشاعره الذوقية فى رسوم معقـدة وألوان غنية . حتى الرجل العادى — رغم أميته وفقره المدقع — يستطيع فى كثير من الأحيان أن يستخلص المتعة البسيطة والشعور بالرضا من حياته فى ظروف ضيقة محدودة ، يخجل لها أخوه المتعالى ذو الظروف المواتية فى البلاد المسيحية .

وبعد فهذا عرض تاريخى قصد به التذكير بالدّين الثقافى العظيم الذى ندين به للاسلام منذ أن كنا نحن المسيحيين — داخل هذه الألف السنة — نسافر الى العواصم الاسلامية والى المعلمين المسلمين ، ندرس عليهم الفنون والعلوم وفلسفة الحياة الانسانية ، وفى جملة ذلك تراثنا الكلاسيكى الذى قام الاسلام على رعايته خير قيام حتى استطاعت أوربا مرة أخرى أن تتفهمه وترعاه . كل هذا يجب أن يمازج الروح التى تتجه بها — نحن

المسيحيين — وعلى الأخص رجال الكنيسة المسيحية — نحو الاسلام ، نحمل اليه هدايانا الثقافية والروحية . فلنذهب اليه اذن — فى شعور بالمساواة — نؤدى الدَّين القديم .

ولن نتجاوز حدود العدالة اذا نحن أدينا ما علينا بربحه ، ولكننا سنكون مسيحيين حقا اذا نحن تناسينا شروط التبادل ، وأعطينا فى حب واعتراف بالجميل .

القسم الثالث

في التاريخ والاجتماع الاسلامي

١ — العامل الريفى فى الحضارة الاسلامية ... ... آلن
٢ — انتروبولوجيا العرب ... ... كون
٣ — العرب وتاريخهم ... ... بنيه فارس
٤ — اللهجات العربية قبل الاسلام ... ... جواد على
٥ — الثقافة الاسلامية والآثار ... ... ويلسون
٦ — الفكر الرياضى فى أدبنا ... ... شفيق جبرى
٧ — نظام الدراويش ... ... فراى
٨ — بعض تعاليم الغزالى ذات القيمة الخالدة ... رضا زادة شفق

العامل الريفى فى الحضارة الإسلامية [1]

الأستاذ هـ . ب . ألن

مدير التربية بمؤسسة الشرق الادنى

ان العالم الاسلامى يشغل مساحات شاسعة من الكرة الأرضية هى التى نشير اليها عادة باسم الشرق . وملايين البشر الذين يعيشون فى هذه المنطقة الواسعة أغلبهم قوم ريفيون ، تتكون أعمالهم الرئيسية من الحياة البدوية ، ومن الأنواع المختلفة لأعمال الزراعة المستقرة . فاذا رغبنا فى أن نفهم الحضارة الاسلامية فى علاقتها بالعالم المعاصر ، كان علينا — اذن — أن نفهم شيئا عن العنصر الغالب على تكوينها ، وهو الجماعة الريفية . وان هذا الوجه من وجوه الحياة الاسلامية ليؤثر فى المجتمع كله بطرائق لا حصر لها .

وسنجد ، عندما نتعمق هذا الموضوع ، أننا فى حاجة الى أن نفهم كذلك العلاقات المعقدة المتبادلة بين الشرق والغرب . من المعروف ، حتى لغير المتخصص ، كما هو معروف لدارس التاريخ ، أن الأدب والفلسفة، والعلم ، ومعظم ديانات العالم الكبرى قد نبتت أصولها فى الشرق . ولقد كان أهل الشرق ، قبل زمن محمد نفسه ، متقدمين فى الطبيعة ، والرياضيات ، وعلم الفلك . كما أن العلاج الطبى بلغ درجة كبيرة من الارتقاء . وان التقدم العظيم الذى أحرزته جميع فروع العلم فى السنوات الأخيرة جاء نتيجة لمعرفة أساسية حصلها علماء الشرق منذ قرون مضت. وهذه الحقائق من الشهرة بحيث لاتحتاج الى تكرار ، ولكنها فى هذه الحال مقدمة مناسبة لما سيأتى من مناقشة .

(١) The Rural Factor in Islamic Culture *By* : H.B. Allen.

واذا كان الغرب فى هذا النصف الثانى من القرن العشرين بعد الميلاد فى وضع يخول له أن يرسل الى العالم الاسلامى أحدث الوسائل العلمية للوقاية من الأمراض الانسانية ولعلاجها ، وللتحكم فى الآفات الزراعية ، ولزيادة انتاج الطعام (ولنكتف بثلاثة من مئات الأمثلة) فليس هذا الا وفاء بجانب من دَين طال عليه الأمد . ان تبادل المعلومات مسألة ذات اتجاهين . ولا تقتصر هذه الحركة على السير فى اتجاه واحد فى زمن معين مع انعكاس فى اتجاه فيض المعرفة فى جيل آخر . فالواقع أن هناك تبادلا دائما للأفكار من كلا الجانبين . ولكن القوة الدافعة فى هذه الأيام تسير فى الغالب من الغرب الى الشرق . ويبدو أن الثورة الاجتماعية الناتجة عن هذا قد وصلت الى حيث تسبب أشد إثارة بين الشعوب الريفية التى طال إهمالها ، وتحدث هزات ملحوظة فى أجزاء من العالم .

نحن نجد فى معظم المناطق الاسلامية أن المجتمعين الريفى والمدنى متميزا المعالم ، كلاهما منفصل عن الآخر انفصالا واضحا ، حتى ان الانسان ليكاد يتحدث عنهما حديثه عن مدنيتين أو حضارتين مختلفتين. وأكبر الاثنين وأوسعهما مساحة هو المجتمع الريفى . فمن يفلحون الأرض ، ويرعون قطعان الماشية فى كل دولة شرقية يكونون غالبية السكان بنسبة تتراوح بين ٧٥٪ و ٩٥٪ . ويقوم الجانب الأكبر من اقتصاد أمم كاملة فى هذا الجزء من العالم على جهود هؤلاء المنتجين . ولكن هذه الحقيقة لايلتفت إليها أحيانا عند النظر فى المشكلات القومية والعالمية.

نحن نسمع هذه الأيام كلاما كثيرا عن صلة الزيت باقتصاد الشرق الأوسط الجديد . وما من شك فى أن لهذه السلعة أهمية فائقة عند جميع المختصين باستخراجها ، وتكريرها ، وتوزيعها ، واستعمالها لأغراض الحرب والسلم جميعا . ومع ذلك فلا يتسرب من ايراد هذا الانتاج الى عامة الشعب القدر الذى نظنه . فقد كان المتوقع مثلا أن تعانى أمة مثل ايران انهيارا اقتصاديا سريعا نتيجة لتوقف صادراتها من البترول ؛ ولكن الكارثة لم تقع بالسرعة التى كانت متوقعة ، وكان ذلك مثار

دهشة العالم ، وتفسيره أن العمود الفقرى لايران لا يزال جماعة الزراع الذين يكوّنون نسبة كبيرة من السكان ، والذين تساهم جهودهم المجتمعة مساهمة قوية فى الاقتصاد الأساسى للبلاد . واذا نظرنا الى الموضوع من زاوية أخرى تبين لنا — فى سرعة — مدى الخير الذى يترتب على تحسين الحياة الاقتصادية للجماعة الريفية باعتبار هذا التحسين وسيلة الى رفع مستوى المعيشة فى المجتمع كله . والحقيقة أن هذا يجب أن يكون غرضا هاما فى كل الجهود التى تبذل لتحسين الأحوال فى الأقاليم المتأخرة فى الوقت الحاضر .

أجل ان فى المدن فقرا بطبيعة الحال ، وهو فى الغالب فقر من نوع أشد اذهالا من أى شىء يمكن أن يوجد فى المقاطعات الريفية . ولكن فضائل المدنية فى كل قطر تميل الى التجمع فى المراكز الرئيسية للسكان. ففى المدن نجد معظم المدارس ، والمستشفيات ، والمكتبات ، والمراكز الثقافية ، ووسائل الترويح والتسلية ، الجيد منها والردىء . هذا الى أن العرف قد جرى الى وقت قريب ، على أن تركز فى المناطق المدنية المظاهر المتنوعة للأعمال الخيرية الغربية ، من المعونة الطبية إلى الجهود التعليمية .

ان طريقة الحياة التى تنشأ فى المدينة — ونقصد بها طريقة المعيشة والتفكير والعمل — تختلف اختلافا كليا عن طريقة الحياة فى الريف ، وهى تظهر حتى بين من يبلغون من الفقر درجة لاتمكنهم من الانتفاع بالفرص التى ذكرناها . وهناك ، على العموم ، نقص فى فهم وجهة النظر الريفية ، وفلسفتها فى الحياة ، ونقص فى تقدير الصعاب التى يواجهها الفلاح ، وقدرته الفائقة على أن يحيا بموارد محدودة ، وحكمته الطبيعية ، وذكائه على الرغم من أميته البالغة .

ان جملة من أسباب هذه الفوارق الصارخة بين قسمين كبيرين من نفس المجتمع واضحة جلية . والمسألة فى مجموعها مسألة اقتصادية بسيطة . فلقد كان من نتيجة زراعة الأرض قرونا متعاقبة أن استنفد خصبها الطبيعى ، وأن أقفرت سفوح الجبال التى كانت مزدهرة بالغابات،

ثم ان الأنهار قد ابتلعت الأرض الزراعية المهملة ، وأخيرا جاءت الرواسب المتحركة لتحول الحقول الخصبة الى مستنقعات . فتوالد البعوض ، وظهرت الملاريا بين سكان المنطقة ، والناس الذين كانوا أصلا فقراء وضعافا من سوء التغذية ، وجدوا أنفسهم أقل حيوية من أى وقت مضى للاستمرار فى معركة البقاء .

ان الآثار المتراكمة لهذه الدورة هى استنفاد موارد الأمة استنفادا بطيئا ولكنه مؤكد . ومن نتائجها أن يزداد الميل فى شأن رأس المال المتناقص الى ابقائه فى المدن ، أو تحويله اليها . وان عدم وجود اقتصاد وطنى سليم ، (وهذا الاقتصاد ريفى فى أساسه كما رأينا) ، يتمثل كذلك فى عدم وجود طرق صالحة ، وعدم وجود يسر فى النقل ، أو أنظمة مواصلات حديثة . وهذا يضاعف من تقييد حرية التنقل للسكان ، وتبادل المعلومات ، ويترك جماعات المزارعين أشد عزلة مما كانوا فى أى وقت مضى .

وهناك عوامل أخرى ، ذات طبيعة اجتماعية ونفسية ولكنها متصلة بالحالة الاقتصادية ، تساعد على ايجاد الهوة بين الريفيين والمدنيين ، وتساهم فى تعويض وانهاض الأمة المتخلفة . ففى المناطق الفقيرة يحتد التنازع على البقاء ، وتظهر الفوارق الطبقية . وان توسيع فرص التعليم لا يساعد دائما على التخفيف من حدة هذه المشكلة ، وخاصة اذا انصبّ الاهتمام على التعليم العالى قبل توسيع الأساس . وليس ببعيد ذلك العهد الذى لم يكن يستطيع فيه الحصول على التعليم الا عدد قليل ممن توافرت لديهم وسائله . ويصحب زيادة التعليم ميل — يظل مدة من الزمن — الى اعتبار أى نوع من أنواع التعليم وسيلة للحصول على مركز اجتماعى أعلى ، وللابتعاد عن العمل اليدوى ، وعن الخدمة الاجتماعية . ويتصل بكل هذا أن من حصلوا على تعليم راق يتمسكون عادة بأن يستخدموا معرفتهم ومواهبهم فى بيئة مدنية ، بدلا من الذهاب الى المناطق المنعزلة حيث الحاجة اليهم أمسّ .

ان هناك تشابها بين الحالة القائمة الآن فى أجزاء كثيرة من الشرق وبين تلك التى كانت قائمة فى أمريكا منذ خمسين أو ستين سنة . فلم يكن فى أمريكا فى تلك الأيام آلات راديو ، ولم يكن بها الا عدد قليل من الطرق العامة الصالحة ، ومن السيارات والتليفونات لتقضى على الحواجز بين المدينة والريف . وكان تعرّف شخصية الفلاح فى المدينة أمرا سهلا ، على حين كان المدنى فى الجماعة المزارعة موضع التندر . ولكن أمريكا كانت تمتاز بما بها من مساحات شاسعة ، وموارد كثيرة غير مستغلة . وكان عليها أن تجدّ وتكدح لكى تزدهر ، ولقد بذلت من الجهود ما دعا الى اشتهارها بهذه الصفات . وأخذ الناس يشعرون بمزايا الميراث الخصب فى أمريكا حين وصل العلم الى درجة عالية من التطور، مقدما الى البشرية كثيرا من الأشياء المادية ، حيثما وجد المال الذى ينفق فى سبيلها . وكان من أثر الطرق ، والسيارات ، والتليفونات ، والراديو، والتليفزيون أخيرا ، أن صهرت المدينة والريف فى بوتقة واحدة لصالح كلتا الجماعتين .

واذا كانت هذه الظروف المواتية المجتمعة غير متوافرة فى أجـزاء كثيرة من الشرق فى الوقت الحاضر ، ففى الوضع القائم عوامل قد ينتج عنها تحسين الأحوال الريفية بشكل أسرع كثيرا مما حدث فى أمريكا . خذ العلم مثلا : ان تطبيقه الذى وصل الى درجة كبيرة فى معامل الغرب ذات الموارد الكافية ، قد يغدو الآن قادرا على انعـاش بعض موارد الشرق المتناقصة ، وعلى تجديدها ، وتستطيع المعونة أن ترد كثيرا من هذه المناطق الى حالات الازدهار التى كانت عليها منذ قرون .

وهناك أمور أخرى مقوية للأمل . فقد اتضح لى منذ وقت بعيد أن الأفكار الجديدة — اذا كانت عملية وسديدة — تنتشر من أسرة الى أسرة بين من يعيشون فى مساكن شديدة التجاور ، بسرعة أشد من التى تنتشر بها فى المزارع المبعثرة التى يستقل كل منها بمساكنه كما هو الحال فى أمريكا . وأخيرا هناك الرابطة المشتركة ، رابطة الدين القوى الذى يلائم الريف ، والذى ينص على مساعدة المحتاجين .

ان السنوات الطويلة التى خصصها كاتب هذا المقال لمشكلات التجديد الريفى فى الشرقين الأدنى والأوسط أقنعته — لا بأن احداث تحسين كبير فى مناطق طال الأمد على اهمالها ممكن فحسب — ولكنها أقنعته كذلك أن هذا يمكن أن يتم بسرعة فائقة. فالفلاح المحافظ سريع التقبل لوسائل الزراعة الجديدة اذا كانت سليمة فى جوهرها ، ومعدلة لتلائم الأحوال المحلية . وقد بين الكاتب هذه الحقيقة مرات كثيرة فيما كتبه عن تجربته فى الشرقين الأدنى والأوسط .

ان الفلاح الحذر الدءوب عندما يتضح له — وغالبا ما يدهش لهذا الذى يتضح له — أن رواد الجماعة قوم عمليون ذوو مودة وتقدير فانه يقبل عليهم أحسن اقبال . واذا بدأنا بالوضع السائد ، واستعنا بمجهود القليلين الذين يؤمنون بما ننصح به من اصلاح، فسرعان ما تظهر النتائج وتدب الحركة ، وتصبح ذات آثار بعيدة قبل مضى زمان طويل .

ليس مما يهدف اليه هذا البحث محاولة حصر العمليات التى يستدعيها رفع مستوى الحياة فى المناطق المتأخرة من العالم . ولكنا نورد عددا من المسائل التى نراها مهمة على وجه الخصوص . وهذه موجهة أصلا الى الرواد الذين يأخذون على عاتقهم الدعوة الى بعث مجتمعهم الريفى حتى يمكن أن تزدهر الأمة كلها ، فتتخذ مكانا عليا فى شئون العالم الحديث .

يسر للسكان الريفيين نظاما فعالا من التربية التكميلية

ان عددا من الاقطار التى تزعم أن لديها مثل هذه الخدمة ، ليس بها فى الواقع الا أوجه نشاط منظمة ، فهناك قوانين فى كتب التشريع خاصة بالاشراف على الرى وبانتشار الآفات النباتية والحيوانية، وبتوزيع أنواع معينة من البذور . وهذا كله مهم بالنسبة لحماية الزراعة ولتقدمها، ولكنه لا يغنى عن البرامج التربوية .

وفى الولايات المتحدة الأمريكية ، حيث لا تتجاوز نسبة الفلاحين الى مجموع عدد السكان ١٦٪ ، يعد وجود صناعة زراعية صحيحة أمرا

ضروريا ، باعتبار هذا وسيلة من الوسائل لحماية سلامة اقتصاد الأمة . وقد أنشيء مكتب لتزويد الفلاحين وأسرهم بأحدث المعلومات عن حاجاتهم اليومية . والواقع أن هذا يعد من مسئوليات الدولة الحديثة . ومثل هذه الخدمة تبدو جوهرية ، بصفة خاصة ، فى البلاد المتأخرة اقتصاديا ، حيث تكون الأعمال الزراعية النشاط الرئيسى لسكان غالبيتهم ريفيون .

فى أواخر سنة ١٩٤٩ نظمت تجربة تحسين الجماعة الريفية فى القرية الصغيرة ، « قبر الست » ، التى تبعد عن دمشق حوالى خمسة عشر كيلو مترا . و « قبر الست » جماعة زراعية نموذجية فى المنطقة بها ثمانمائة من الفلاحين (شيبا وشبانا ، رجالا ونساء) يكافحون فى سبيل العيش . وعلى الرغم من أن هذه القرية تقوم فى منطقة شبه منعزلة بعيدة كل البعد عن الطرق الرئيسية العامة ، الا أن لهذه الجماعة أهمية خاصة عند جانب كبير من العالم الاسلامى . فعند طرف القرية قبر السيدة زينب حفيدة النبى محمد (ص) . والى هذا المكان المقدس يحج ألوف الشيعة من جميع أنحاء العالم الاسلامى . ولما كانت المساكن داخل هذا النطاق لاتتسع الا لبضع عشرات من الأشخاص ، فان الحجاج ، فى بعض المواسم ، ينتشرون فى الحقول والبساتين بالريف المجاور ، وينامون فى العراء تحت الأشجار ، وعلى ضفاف قنوات الرى .

وقد حدث أن ذهب شاب عربى ذو عقلية جماعية ، ودربة زراعية ، اسمه فؤاد فرج ، ليعيش فى قرية « قبر الست » . وأذن له الشيخ القائم على الضريح باستعمال احدى الحجرات المخصصة للحجاج حتى يوفق الى مسكن دائم . وفى ربيع سنة ١٩٥٠ أخذ يظهر برنامج متواضع رسمه فرج ، فقد بحث عما يمكن ادخاله بين الفلاحين ، من تحسينات بسيطة ، يسيرة فى الاستخدام ، ملائمة للأحوال المحلية . وكان قد عرف من تجربة سابقة فى لبنان أن مجموعة من هذه المستحدثات يمكن أن تستعمل بحيث يكون لها أثر محمود كبير فى اقتصاد القرية كلها .

وليس ضروريا أن نبين فى هذا البحث ماذا كانت هذه التحسينات ، وكيف أدخلت ، ولا على أى ترتيب كان ادخالها . ويكفى أن نقرر أنه فى سنة ١٩٥٢ ، أى بعد سنتين ليس غير ، وبعد مجهود ثلاثة مواسم خصبة ، ترتب على زيادة الوسائل الجديدة التى لم تطبق الا على مزرعتين فحسب من المزارع التقليدية بالمنطقة أن زاد الدخل الكلى ١٠٣٠٠٠ جنيه استرلينى . واذا ترجمنا هذا الرقم الى العملة الأمريكية ، بالسعر المنخفض للسوق الحرة ، قلنا انزيادة الدخل بلغت ٢٨٦٠٠٠ دولار ، وهو مبلغ كبير بالنسبة لمنطقة مثل « قبر الست » .

هذا الانتاج المتزايد ، والدخل العالى سرعان ما أثمرا حياة أفضل من وجوه عدة . فبمعونة من السكان رشت المدينة كلها بمسحوق الد.د.ت. للقضاء على الذباب والبعوض . وجففت الشوارع . وأنشىء ناد للشبان ، ودراسات مسائية فى القراءة والكتابة للبالغين من الأميين ، وكونت جمعية تعاونية . وقدم القرويون الأرض والعمل . ومبلغ ثلاثة آلاف جنيه استرلينى لانشاء مبنى جديد للجمعية التعاونية . التى كانت تؤدى عملها فى سنتها الأولى . فى سقيفة قديمة . ويحتوى التخطيط الجديد للجمعية مسكنا . وحجرة مكتب لرائدهم الذى يحبونه حبا جما .

وفى السنة الماضية . بدأ الرجال الذين يعيشون فى محيط هذا الرائد

بعد أن تحسن اقتصادهم وصحتهم تحسنا كبيرا نتيجة لجهوده العملية يفكرون فى حاجات نسائهم . وهذا هو ما ظل فؤاد فرج ينتظره زمانا . وقد أحيل الاقتراح على قسم رعاية المنزل بالمؤسسة المسئولة عن هذا العمل فأعد برنامج للنساء والأطفال . يدار فى مكاتب قدمتها القرية بلا ايجار .

ان المشروع الذى وصفناه هو جزء من تجربة تشمل اثنين وستين قرية يبلغ مجموع سكانها ستة وعشرين ألفا . وهو مثال لعشرات غيره من الجهود الفعالة المماثلة التى يمكن القيام بها . ان الريفيين ، فى كل مكان تقريبا . يشاركون مشاركة راضية عنيفة فعالة فى تحسين أحوالهم

عندما يوجد شخص له من الذكاء وسلامة الادراك ما يمكنه من أن يقودهم .

أعهد بالخدمة التكميلية الى زعماء قادرين على اقتراح تحسينات ملائمة للأحوال المحلية

ان أية وسيلة تقترح لزيادة الانتاج — سواء أكانت آلة زراعية أم محصولا جديدا أم مخصبا — لاينبغى أن تقتصر منها على ملاءمتها للتربة والمناخ وغيرهما من الأحوال البيئية فحسب ، بل يجب أن تكون عملية من الناحية الاقتصادية كذلك . فان آلة ما قد تزيد فى المحصول ، ولكن اذا كان ثمنها فوق قدرة الفلاح ، وخاصة اذا كانت الزيادة فى المحصول لاتفى بثمن هذه الآلة ، فان التوصية بها تكون غير سديدة أصلا ، مهما بدت صالحة فى عين الرائد . ومن النتائج الفرعية ألا تقبل المناهج أو الوسائل المستعملة فى العالم الغربى ، دون التأكد من قيمتها ومدى جدواها .

ربما يبدو مثل هذا التفصيل غير مناسب ، أو غير لازم لهذه المناقشة، اذ أننا انما نوجه ملاحظاتنا اصالة الى رواد شرقيين خبيرين بالظروف المحلية . ولكنى أميل الى أن أكون أكثر معارضة للزملاء الأمريكيين الذين يزينون للشرق نفس العمليات والوسائل المتبعة فى أمريكا . على أننى أجد بعضا من أصدقائى الشرقيين يرتكبون هذا الخطأ نفسه . وربما كان هذا لأنهم تلقوا دراستهم العالية فى جامعة غربية ، وعادوا معجبين بما رأوه . أو ربما كان السبب أنهم درسوا الزراعة أو اقتصاديات بلادهم فى احدى مدارسهم أو كلياتهم على أساتذة درسوا دراسة غربية، أو فى كتب مجلوبة من الخارج . وأيا ما تكن الأسباب ، وانها لكثيرة ، فغالبا ما تبدى اقتراحات يعرف الفلاح نفسه أنها غير عملية، أو اذا لم يدرك هذه الحقيقة أول الأمر فانه لايلبث أن يدركها آسفا . وينتج عن هذا أنه يكون فى المرة التالية أشد شكا ، منه فى أى وقت آخر ، فى كل فكرة جديدة ، ولو ظهر أنها سديدة .

ان مسألة تعديل التحسينات لتلائم الأحوال المحلية ، قد تخلق مشكلات غير متوقعة ، ولو كانت التحسينات فى جوهرها صحيحة . فمن ذلك أن بعض الرواد الزراعيين فى ايران اقتنعوا منذ وقت قريب ، بأن من المهم تصميم محراث من الحديد الصلب يكون غير مرتفع الثمن ، ويمكن أن تجره الثيران ، ويؤدى عملا أفضل من عمل المحراث الخشبى القديم ، وقد خصصت شهور كثيرة لهذا المشروع البسيط فى ظاهره . فدُرست مئات من الأنواع المختلفة من المحاريث الحديدية الصغيرة ، واختبرت ، ثم استبعدت . فقد وجد من الضرورى أن تكون زاوية الدعامة الحديدية صحيحة كل الصحة ، وأن يكون السلاح الذى يشق الأرض مناسب الحجم والتحديب ، وأن يكون القيد مناسبا للثيران ، والآلة مما يمكن صنعه بسهولة فى السوق المحلية ، وأن تكون غير مرتفعة الثمن بحيث يستطيع الفلاح شراءها . فلما أدخلت كل هذه التعديلات الدقيقة ، أخيرا ، أنتجت آلة أصلح لحرث التربة من المحراث القديم .

ولكن اتضح عندئذ أنه لاتزال هناك صعوبة أخرى يجب التغلب عليها ، وهى تعويد الثيران على جر محراث حديدى . لم يكن قد خطر ببالى قط أن المحراث الخشبى لا يحدث شقوقا فى الأرض بل يخططها فقط تخطيطا سطحيا . ان ما يحدثه له صورة الشق حقا ، وهو صالح صلاحية كبيرة اذا حرث الحقل مرات . ولكن المحراث الحديدى يحدث فجوة فى الأرض ، وعلى أحد الثورين المقرونين أن يسير فى هذه الفجوة دائما . وهذا يستلزم وقتا وصبرا ، ولكن من الممكن أن تدرب الثيران عليه . وعندما يتقن الثور هذه الطريقة فان من العسير عليه أن ينسى قدرته التى اكتسبها حديثا .

شهدت فى يوم من الأيام عرضا يراد منه بيان فضل المحراث الحديدى الجديد على المحراث الخشبى القديم . ولسوء الحظ أهمل الرائد أن يحضر معه نيرين للثورين . فدار الفلاح مرات كثيرة حول الحقل

بالمحراث ذى السلاح الحديدى ، وأدى عملا صالحا . ثم انتقل الى الآلة القديمة ليظهر الفروق ، ولكن الأمر أثار الضحك لأن الثورين تشبثا بأن يهيما فى الحقل كله ، على الرغم من كل محاولة لجعلهما يسيران فى خط مستقيم . فقد علما حديثا أن يتبعا الشق ، ولم يكن ثمة شق ، ونتيجة لهذا ضل الحيوانان البائسان ضلالا بعيدا ، وانقلب ما كان يراد أن يكون عرضا جديدا الى كوميديا رائعة . ومع ذلك فهذا المثال الصغير يدل دلالة واضحة على أهمية التكييف وفقا للأحوال المحلية .

أما كيفية اعداد الزعامة القادرة على معالجة المشكلات الريفية بهذا الشكل فموضوع أكبر من أن يتسع له هذا المقال [1] . ويكفى أن نقول ان الجماعة الزراعية نفسها هى مصدر كثير من الحكمة والذكاء الضروريين لرسم برامج التحسين الجريئة ولتنفيذها . وهى كذلك المصدر الرئيسى للزعامة الضرورية لادارة أوجه النشاط التى هى من هذا النوع . فمثل هؤلاء الزعماء يكوّنون الى حد كبير ، عن طريق برامج قوية ومنهجية من المران فى الخدمة .

ارفع المستويات التعليمية تدريجيا

لاحظت أن الشرقيين المثقفين ، الجريئين المتحمسين ، الحريصين على أن يروا بلادهم تتقدم ، غالبا ما يريدون أن يتخطوا عددا من العقبات فى وقت واحد ، بدلا من السير الى الأمام خطوة خطوة . ومن المهم أن نتذكر أنه لا مفر من حدوث قسط من التطور (بل هو فى الواقع ضرورى) مهما عملنا على الاسراع به . وهذا يصدق بصفة خاصة على ميدان التربية .

كان يحدث فى أمريكا منذ خمسين أو ستين سنة مضت (بل منذ أقل من هذا فى بعض الولايات) أن الشاب الذى أنهى دراسته فى

(١) على من يهتمون بمتابعة هذا الموضوع أن يرجعوا إلى الفصل العاشر من كتاب :
"Rural Reconstruction In Action"
تأليف H.B. Allen وطبع Cornell University Press سنة ١٩٥٣ .

مدرسته الريفية ذات الفصل الواحد ، والمدرس الواحد ، وذات السنوات السبع أو الثمان ، يمكن أن يصير فى السنة التالية مدرسا . وكان الشرط الرئيسى لهذه الوظيفة هو أن يكون من الخشونة بحيث يستطيع ارهاب التلاميذ الكبار فى المدرسة ، أى أن يكون قادرا على المحافظة على ما كان يعد اذ ذاك نظاما صحيحا . وكثير من أولئك المدرسين الرواد لم ينته بهم الأمر الى أن يستمروا فى عملهم هذا طول حياتهم فحسب ، بل وصلوا الى درجة كبيرة فى هذه المهنة ، عن طريق الدراسة المستمرة ، والمناهج التكميلية الكثيرة التى كانوا يتلقونها ، والامتحانات الموسمية التى كانوا يتقدمون اليها .

وعندما أنشئت المدارس فى جميع أنحاء البلاد ، أخذت الشروط التى يجب توافرها فى المدرسين تزداد شيئا فشيئا ، دون أن يعوق هـذا من انتشار التعليم تعويقا خطيرا . فبعد مدة قصيرة أصبح يشترط فى المتقدم لوظيفة التدريس دراسة سنتين فى مدرسة للتربية بعد الدراسة الأولية حتى يؤهل لهذه الوظيفة ، ثم اشترط الحصول على شهادة من مدرسة ثانوية ، وبعد ذلك اشترطت دراسة سنتين فى مدرسة للتربية بعد الدراسة الثـانوية . أما اليوم فمن الضرورى فى معظم ولايات أمريكا أن يمضى الطالب أربع سنوات فى كلية من الكليات ، وأن يحصل على درجة البكالوريوس حتى يكون مؤهلا للتدريس فى مدرسة ريفية . ولو كانت الشروط قد رفعت منذ البداية الى المستوى الحاضر لكان هذا اجراء غير منطقى ، ولكان من شأنه أن يعوق التطور القومى كله فى تهيئتـه مدارس للشعب .

هذه العملية التطورية نفسها تصلح لكثير من أجـزاء العـالم فى الوقت الحاضر . ولكن ربما كان التمسك بمثل هذه العملية فى هـذا الوقت أصعب ، لأن العلماء فى كل مكان على معرفة جيدة بما يسمى المناهج الحديثة التقدمية فى التربية ، ومن جملتها ما تتصل باعـداد المدرسين والرواد الاجتماعيين . ولكن الواقع أن بعض هـذا ليس

« تقدميا » بالنسبة لكل مكان فى العالم . وربما كان أدق من هذا أن نقول انه يمثل تكيفا صالحا لحالة معينة ، واذا أردنا أن نكون أقل سخاء مع أنفسنا ، قلنا ان بعض هذه المستويات يصطبغ بالغلو حتى بالنسبة لبلد ذى موارد كافية .

ويجرى الآن فى ايران مثال جيد من أمثلة هذه العملية التطورية . ففى سنة ١٩٤٦ اختيرت منطقة نموذجية تتكون من خمس وثلاثين قرية، للقيام بتجربة فى التحسين الريفى فى ذلك القطر . ولما لم يكن فى هذه المنطقة الا مدرستان ، وكانت نسبة الأميين بين البالغين من السكان تقارب ١٠٠٪ ، تقرر أن يكون انشاء الفرق الأولية للأطفال ، والدراسات المسائية للبالغين من الأميين جزءا من العلاج الشامل لهذه المشكلة العامة.

وعندما بحث فى أمر المدرسين ، وجد أن المتخرجين من كلية التربية بجامعة طهران لايرغبون فى التدريس فى هذه القرى البدائية . أما القلة التى حاولت منهم القيام بهذا العمل فلم تصادف أى نجاح ، وكانت جد شقية . وكان هذا صادقا كذلك على خريجى مدارس اعداد المعلمين . والحقيقة أن المتخرج من الجامعة ، أو من مدرسة المعلمين ، الذى يجد فرصا كثيرة فى مدن القطر وبلدانه الكبيرة ، لم يكن يحتاج — مع مايجده من فرص كثيرة فى مدن القطر وبلدانه الكثيرة — أن يذهب الى المناطق النائية ليكفل لنفسه عملا .

وبعد مباحثات عديدة مع وزير المعارف اتفق أخيرا على أن يعين فى وظائف التدريس الشبان القرويون الذين كان مؤهلهم الرئيسى أنهم قد تعلموا فى مكان ما الأوليات الثلاث : الكتابة والقراءة والحساب . ولما كانوا قد عينوا فى مدارس منشأة حديثا فى المنطقة فقد كانوا يجتمعون كل خميس ، قبل يوم العطلة الأسبوعية الاسلامية ، ليتلقوا دراسة مركزة فى طرق التدريس ، وفى مادة التدريس كذلك ، تلك المادة التى لم يكونوا يعرفون عنها الا شيئا محدودا . كما كانوا يعلمون بضعة مبادىء أساسية فى الزراعة والصحة . وقد تقدموا فى عملهم تقدما حثيثا ،

وسرعان ما أصبحوا مدرسين قادرين ، وروادا صالحين للجماعة . وكان ذلك باعثا لوزارة المعارف على أن ترجو المؤسسة التى كانت تتعهد هذا العمل بالاشتراك مع الحكومة ، أن تدرب مدرسين آخرين على هـذا الطراز حتى يمكن الاسراع فى انشاء مدارس أخرى فى أجزاء مختلفة من القطر . وتنفيذا لهذا أعطى الصبيان القرويون الذين وصلوا فى التعليم الى الفرقة السادسة ، اعدادا من سنة واحدة يؤهلهم للتدريس . وهكذا تحول البرنامج بالنسبة للمدرسين من التمرين فى العمل ومن طريق الخدمة ، الى اعداد أولى سابق على الخدمة فى نفس النطاق الريفى .

واليوم ، وبعد خمس سنوات فقط من البدء فى هذا المشروع ، أصبح أكثر من مائتين من الشبان مدرسين قرويين ، كل منهم يشغل وظيفة . وقد رقى بعضهم نظارا لمدارس من النوع الذى يتعدد فيه المدرسون . على حين صار بعضهم روادا اجتماعيين ، واشتغلت قلة منهم بالاشراف على القرى فى برنامج الاصلاح الزراعى الذى رسمه الشاه . ووسعت المدرسة أخيرا لتعنى بتدريب مائتى طالب سنويا .

بهذا الاعداد لمدرسى القرى عن طريق المراكز التعليمية المشار اليها ، ومثيلاتها المتناثرة فى جميع أنحاء القطر ، ترتفع المستويات التعليمية . وبهذه الطريقة تصل ايران الى تحسين الحياة الريفية فيها بأسرع وأفضل مما لو حاولت احتذاء المثل التعليمية السائدة فى الغرب هذه الأيام .

لا تبعث للدراسة فى الخارج الا الأفراد الناضجين الذين حصلوا فى بلادهم على التربية الأساسية ، والتجربة الكبيرة

من التطورات التى حدثت بعد الحرب وسببت لى اهتماما متزايدا ، بعث شبان من الأقطار الشرقية الى أمريكا ليدرسوا فى جامعاتها لدرجة الليسانس . وفى رأيى أن هذا يمثل اتجاها على درجة كبيرة من عدم التوفيق . ويبدو لى أن قادة العالم الاسلامى يجب أن يدركوا هذا سريعا، وأن يتخذوا من الخطوات ما يكفل قصر هذا الأمر على نسب معقولة .

ان المراهقين الذين لم يتموا التعليم الأساسى الميسر فى بلادهم ،

والذين لم يشتركوا اشتراكا جديا فى أى نشاط مهنى ، لعاجزون كل العجز عن أن يفسروا تراثهم الحضارى تفسيرا صحيحا . هذا الى أن من العسير على الشخص أن يقدر ، وأن يتمثل خير ما فى مجتمع أجنبى، اذا كان من الصغر وقلة التجربة بحيث لايعرف البيئة التى نشأ فيها معرفة كاملة . وعدم الخبرة المهنية يجعل من الصعب ، ان لم يكن من المحال ، على الشخص أن يكون متخيرا فى دراساته ، وأن يهتم بتلك الموضوعات التى يمكن تطبيقها فى بلاده .

ان الطلبة الذين ينقصهم هذا الأساس يتأثرون — بطبيعة الحال — بكل الأشياء الحسنة التى يرونها . فاذا كانت دراساتهم فى ميدان فنى مثل الزراعة أو الاشراف الاجتماعى ، فهم بلا شك يعجبون بما يشاهدونه من تطبيق هذه المناهج ومن النتائج التى يوصل اليها . وهم يعودون الى بلادهم بهذه الملاحظات المشجعة (هذا ان لم يكونوا قد قرروا أن يظلوا فى الغرب) لينفذوا تلك الطرق التى رأوها تستخدم استخداما مثمرا . ومما يؤسف له أن النتائج غالبا ما تكون سيئة ، ويزيدها سوءا أن هؤلاء المتخرجين فى جامعات غربية كبيرة يعجزون كل العجز عن فهم السبب فى اخفاق أفكارهم « الحديثــة » . ولا يستطيعون أن يدركوا السبب ، فى أن أصدقاءهم وزملاءهم لايتحمسون لبعض خططهم تحمسهم هم لها . وتكون النتيجة أن يحس هؤلاء بمرارة الخيبة ، ويصـبحوا مضيّعين بالنسبة لبلادهم من حيث الخدمة النافعة .

ولقد شهدت ما يقابل هذا من أمثلة لاتحصى ، تبين انتفاع الشخص الناضج ذى الخبرة ، الذى تلقى الدراسة الميسرة فى بلاده أولا ، وحصوله على فائدة كبيرة من دراسته فى الخارج . فهو يقوم خير قيام بوظيفــة السفير لأمته ، ثقافيا ومهنيا ، وهو حريص على كسب أفكار جديدة ، وعلى ترقية معرفته ، ومواهبه ، ووسائله ، لكى يؤدى العمل الذى كان يقوم به من قبل خيرا مما كان يؤديه . وهو يأخذ فى دراساته تحدوه الرغبة والقدرة على أن يستخلص منها أقصى ما يمكن اســتخلاصه .

وسرعان ما ينحى تلك الموضوعات التى لايمكن تطبيقها فى بيئته ، أو التى لاتطبق الا فى مجال محدود ، وبعد أن يحصل على أحدث المعلومات فى ميدان عمله ، يبادر بالعودة الى وطنه ليستخدم ما تعلمه .

ومن بين الأمثلة الكثيرة التى تقفز الى الذهن لتوضيح هذه الظاهرة ، حالة شاب هو الآن فى طريق عودته الى ايران ، بعد أن درس الهندسة الزراعية مدة سنة فى جامعة كاليفورنيا . كان هذا الشاب قد قضى خمس سنوات أو ستا فى عمل زراعى ذى طبيعة هندسية قبل مجيئه الى أمريكا. أما دراسته الرسمية فلم تتجاوز أن تكون معادلة لدراسة أربع سنوات فى كلية جامعية ، ولكن نضجه ، وثقافته العامة ، وخبرته ، سوغت اعتباره فى مرتبة الحائز على البكالوريوس ، ويسرت له الحصول على درجة الماجستير بعد دراسة سنة واحدة .

وعندما عهد الى هذا الطالب أن يختبر فى المعمل مدى احتمال أنواع معينة من الخشب لاستعمالها فى أغراض البناء ، لاحظ أن النماذج التى قدمت اليه غير شائعة فى ايران ، وأنه لن تكون لهذه التجربة قيمة خاصة له أو لبلاده . وأدرك أساتذته وجهة نظره ، فوافقوا على أنه يجب أن يعطى نماذج مألوفة فى ايران . وبفضل معونة جماعة من خير الأصدقاء ، وبوساطة النقل الجوى الحديث ، جلبت له النماذج المطلوبة من خشب ايران وأخذ يجرى عليها اختباراته . وكانت النتيجة أن أضاف هـذا البحث المبتكر اضافات هامة الى المعرفة العلمية بأمريكا ، وقدم معلومات سيتضح أنها ذات قيمة كبيرة لايران .

ان الجماعة الريفية عنصر بالغ الأهمية فى كل مجتمع شرقى . ولهذا السبب — بجانب الأسباب الأخرى — يجب العمل على أن تكون سليمة قوية منتجة . وما لم يتحقق هذا — والوسائل لتحقيقه موفورة الآن — فلن تستطيع الحضارة الاسلامية أن تقوم بنصيبها كاملا فى حياة العالم المعـاصر .

الموارد الإنسانية فى العالم العربى (١)

للدكتور ألفورد كارلتون

ان قوة أمة ما ، وامكانياتها للمستقبل ، غالبا ما يقدران بما فيها من موارد . والموارد الطبيعية تقــاس عادة بمقياس الفحــم ، والبترول ، والحديد ، والنحاس ، والقوة المائية ، والتربة وما أشبه هذا من الأشياء المادية . غير أن لكل أمة مجموعة أخرى من الموارد ماثلة فى شعبها : هى مواردها الانسانية ، وامكانياتها الاجتماعية . وسبب عنايتى عناية خاصة بالكشف عن هذه الموارد ، وبمناقشة الوسائل التى تهيىء لها تطورا أفضل ، هو أننى كنت مدرسا فى العالم العربى طوال ربع القرن الماضى. ولا شك أن اقدامى على الحديث عن العالم العربى عامة يعد جرأة فائقة ، ولكن لما كنت قد طوفت فى الأقطار العربية ، فأنا أحس أن تجربتى فى سوريا مثال يصدق على سائر البلاد العربية الى حد يصح معه التعميم. ومن هنا جاء العنوان الطموح لهذا المقال . وليس معنى هذا أن لى من الحكمة ما يمكننى من أن أقول القول الفصل عن الموارد الانسانية للعالم العربى ، ولكنى آمل أن أثير من المسائل ما يكفى لجعل المناقشة ذات بال .

وقد تعلمت من تدريسى للتاريخ أن أنبه طلبتى الى أنه لايكفى أن يقولوا ان أجدادهم كانوا عظاما ، أو ان أية أمة أخرى كانت عظيمة ، بل من الضرورى أن نحلل العوامل التى جعلتهم عظماء . وكثيرا ما ذكرت للطلبة كذلك أنه لايكفى أن أفخر بأن جدى كان موسرا ، كما لو كان من شأن هذا أن يجعل منى موسرا . فالواقع أن هذا قد يثمر نقيضه ، مالم أقف لأتدبر كيف أصبح جدى موسرا ، وهل أستطيع،أو لاأستطيع، أن أنهج الأسلوب الذى نهجه .

(١) The Human Resources of the Arab World, *By* Alford Carleton.

واذا فكرنا فى الموارد الاجتماعية أو الانسانية لسوريا وجدناها خمسة على الأقل . فهناك أولا تاريخ طويل مشرف يعيه كل السوريين تقريبا خير وعى . وهو شىء يربط بينهم جميعا بمعنوية قوية ، وبروح جماعية ، وبشعور بالاخلاص ، وبالايمان بأن المستقبل لن يكون أقل من الماضى .

وثانى هذه الموارد تجربة اجتماعية ضخمة ، وتنظيم اجتماعى ناضج نضجا كبيرا ، وألوان من الاخلاص ، ونظام للأسر ، وللجماعات ، وللطوائف الدينية ، ولأرباب الحرف أو للنقابات .

والمورد الثالث ثروة كبيرة من المهارات ، والفنون ، والحرف المنتجة . فللسوريين تاريخ مجيد باعتبارهم جنسا متاجرا . وربما كان هذا نتيجة طبيعية لموقعهم الجغرافى ، فسوريا على ملتقى الطرق فى العالم الحديث ، كما كانت على ملتقى الطرق فى العالم القديم . وكنت أرانى مضطرا فى أغلب الأحيان الى أن أبرز مصورا جغرافيا فى درس التاريخ ، وأذكر الطلبة بأن سوريا كانت دائما مكانا هاما لأنها كانت ملتقى الهلال الخصيب بالطريق البرى القادم من أوربا مارا بأبواب قيليقيا (Cilician Gates) ولهذا كانت توجد دائما مدينة عظيمة فى مكان ما بالقرب من حلب ، أو أنطاكية ، أو قرقميش ، أو قنسرين ، أو أى مكان آخر فى هذا القسم من شمال سوريا . وقد وصف الألمان ، فى علم الجغرافيا السياسية ، الأراضى التى يعدونها قلب العالم بأنها منطقة تكون دائرة قطرها خمسمائة ميل ، ومركزها على اللسان الشرقى من جزيرة قبرص . وهذا هو أحد الأسباب فى أن لسوريا تنظيما اجتماعيا عظيما ، وأن لأهلها براعة وتجربة وتجارة داخلية وخارجية .

أما المورد الاجتماعى العظيم الرابع فهو ما يمتاز به السوريون من صحة طبيعية جيدة ، ومن طاقة كبيرة . ان مناخ سوريا على وجه العموم مناخ جيد . وسوريا منطقة بها خدمات صحية عامة منذ زمن طويل ، واذا لم يكن متوسط مستوى المعيشة مرتفعا اذا قيس بمقياس الثروة ، فانه

حسن جدا عندما يقاس بمقياس الصحة . ويمتاز السوريون بالأمل فى حياة طويلة ، فالرجل العادى قادر على العمل ، وعلى العمل طويلا ، وعلى العمل الشاق ، سواء أكان ذلك بعضلاته أم بعقله .

وربما كان أغنى مورد هو الشعب ، الذى يمثل ثروة من التصرف والابتكار فى ملاقاة المشكلات عندما تطرأ . وربما ظن أولئك الذين يفدون على سوريا من الخارج مثلنا أنهم يستطيعون أن يعطوا أكثر مما لديهم فى الواقع . وهناك قصة معروفة تقول : ان رجلا من حماه سافر الى الخارج لأول مرة فى حياته ، وعندما احتوته الغربة لم يستطع أن ينام لياليه الأولى لأنه افتقد صوت السواقى التى ألفها ، فلم يسمع صرير العجلات ونواحها وهى تدور على مراكزها الخشبية المبتلة ، ولكنه لم يلبث أن انتهى فى غربته الى أن هذا الصوت وذلك الصرير ناشئان من عدم الاحكام فى صناعة تلك السواقى . ووجد أن أمما أخرى كثيرة تدهن مراكز العجلات بنوع من الشحم لتدور فى يسر وهدوء . فاشترى صفيحة من شحم العجلات وأخذها معه الى حماه وجعلها ضربا من الفائدة التى جلبها معه من المدنية . ثم جمع اليه كل أصدقائه ، وأخذ هؤلاء يرقبونه وهو يدهن مركز العجلة . فلما بدأت حركتها دارت فى صمت بالغ ، ولكنها دارت فى سرعة فائقة كان من أثرها أن تدفق الماء بعيدا عن المجرى فلم يعط البستان الرى المطلوب . وهكذا نجد أن كثيرا من الاصلاحات الفنية التى نفكر فى ادخالها اليوم ، لاتمس اليها الحاجة بالقدر الذى نراه ، اذا نظرنا الى هذه المرحلة الراهنة من حياة سوريا . فليس من الضرورى أن نشجع أهل سوريا على أن يدخلوا أحدث التطورات ، ويجلبوا أدق الوسائل والآلات . ولقد ذهبت الى الجزيرة منذ أسبوعين فعجبت لعدد الجرارات والمضخات وسائر الوسائل والآلات التى تستعمل فى منطقة كانت تعتبر الى وقت قريب قسما متأخرا من سوريا . ان الابتكار والتكيف عنصران من عناصر الثروة الانسانية العظيمة فى البلاد العربية فى هذه الأيام . وعلى مثل هذه المصادر

الاجتماعية يقوم عملنا ، ولهذا يحس الواحد منا بلذة عظيمة فى كونه مدرسا .

ولا شك أننا عندما نفكر فى هذه الموارد سنجدها فى حاجة الى تحسين ، شأن الموارد فى كل مكان . والتحسين الصحيح للموارد الاجتماعية والانسانية فى سوريا ينطوى على كثير من المشكلات . وطبيعى أن المشكلة الظاهرة هى توسيع برنامج التعليم . نعم اننا نعلم ما تم فى السنوات القليلة الماضية من اطراد كبير فى زيادة عدد المدارس والمدرسين ، والطلبة ، والأبنية ، ونحن على بينة من الزحام الشديد الذى أصاب المدارس كلها فى جميع أنحاء العالم العربى . وقد أصبح من التجارب السارة فى الحياة المدرسية فى حلب أنه لم يعد بين المدارس تحاسد ولا تنافس لتحصل احداها على طلبة من غيرها ، لأن عدد الطلبة فى كل مدرسة قد أصبح أكثر مما يمكن أن تستوعبه . ان الحياة التعليمية فى سوريا تتسع ، ولكنا نعرف أنها لا تزال تحتاج الى أن توسع أكثر من هذا ، لا فى الكم فحسب ، ولكن فى التنويع كذلك . فنحن نجد . على سبيل المثال ، أن النظام المدرسى لم يؤثر فى الواقع أى تأثير فى النظام السائد لتعليم الحرف والصناعات ، وهو نظام « فتيان الحرفة » — أو كاسبى المهارة من طريق المرانة . أنا لا أظن أن أحدا فى سوريا يفكر فى أن يتعلم الطب بالعمل فى عيادة طبيب ، ولكن معظم الميكانيكيين والصناع يتعلمون صناعاتهم بهذا الطريق . ولذلك يجب انشاء نظام كامل لتعليم الفنون والصناعات ليحل محل نظام « الفتيان » .

ولا شك فى أننا محتاجون الى توسيع تعريفنا للتعليم حتى لا يقتصر على الذهاب الى المدارس فحسب ، بل ليشمل الاذاعة ، والاعلان ، وتعليم البالغين ، وسائر الفروع . ان من العسير فى بعض الأحايين أن تقنع الطلبة بأن الذهاب الى المدارس ليس الوسيلة الوحيدة للحصول على التعليم . حقيقة هو أيسر سبيل ، وهو خير سبيل نظاما ، ولكن هناك سبل أخرى متعددة . وأنا أعرف كثيرا من المثقفين ثقافة طيبة فى حلب لا يستطيعون

أن يقرأوا أو يكتبوا لأنهم تلقوا تعليمهم فى السوق لا فى المدرسة . ان هذا الطريق صعب ، ولكن الرجل على أية حال رجل مثقف . نحن فى حاجة الى توسيع ميـــدان تعليم المراهقين حتى يمتد الى من هم خارج المدارس ، أو من تعدوا سن الدراسة ، وميدان تطور الرأى العـــام، والعلاقات العامة ، حتى لايستمر اعتبار التعليم مرادفا للذهاب الى المدرسة فى سن صغيرة .

بل اننا محتاجون الى تنمية عادة الاستطلاع بين طلبة المدارس أنفسهم. وأنا لا أعــرف حق المعــرفة مم يأتى الاســتطلاع ، ولا أعــرف أنه أقل وجودا فى قطر منه فى آخر ، لكننى أذهل أحيانا لما أراه من أن بعض الطلاب الممتازين يستمعون الى سؤال ، ثم لا أجدهم يقلقون بأى صورة من الصور ليتلقوا اجابة مرضية عنه . ويظهر أن الاستطلاع أمر يجب أن يثار ، وأن يعتنى بتنميته عن طريق التعويد على البحث عن الموضوع برمته فيما وراء الكتاب المقرر ، وعن تطلب الشرح الكامل فيما وراء شروح المدرس . ان التلاميذ فى حاجة الى أن يدركوا أن التعليم أطول وأعرض وأعمق مما يعرفون . وفى رأى بعض المربين أنه لايجمل بنا أن نتحـــدث عن « ميادين » التعليم لأن للميدان أربعة حدود . والأفضل أن نقول ان للتعليم دروبا يمكن أن يسير عليها الانسان ، دون أن يعرف متى سيخرج، ولا الى متى سيستمر فى السير ، فان الطريق طويل الامتداد . ان نظام التعليم كله يحتاج الى أن ينبه قدر أكبر من الاستطلاع الفطرى ، والى أن تثار عند المتعلم الرغبة فى الكشف عن حقائق الأشياء بنفسه ، وفى زيادة معرفتـــه .

ونحن فى حاجة كذلك الى أن نزيد من تنمية عادات الدقة والضبط . فاذا كان من المقبول فى المدارس أن تكون درجة النجاح ستين فى المائة ، فليست هذه الدرجة كافية للنجاح فى الحياة . أرأيت لو أن مهندسا بنى مائة بيت ، ولم يسقط منها الا أربعون أفكنت تقبل أن تسكن فى الستين الأخرى ! وهكذا يحتاج نظام التعليم الى أن يوسع فى الكم وفى العمق والمدى حتى يصل الى البالغين .

وثمة مشكلة عملية أخرى هى كيف نبدأ تعليمنا فى أقرب وقت مبكر. ولعل المدرسين فى مدارس المعلمين فى أدق المراكز بالنسبة لنظرائهم من حيث مسئوليتهم عن تعليم معلمى الجيل القادم ، بل ان نجاحهم فى مهمتهم يكون آكد لو أن تلاميذهم أعطوا شيئا من التدريب قبل ذهابهم الى المدارس . وتحضرنى هنا قصة السيدة التى ذهبت الى عالم نفسى شهير تسأله عما تحتاج الى معرفته لتدرب طفلها تدريبا صحيحا . فسألها العالم النفسى عن عمر ابنها فأجابت « ثمانية عشر شهرا » فقال لها : « لقد جئت متأخرة ثمانية عشر شهرا ! » ونحن المدرسين نعرف حق المعرفة ، عندما تواجهنا المشكلات فى المدارس ، أن معظم هذه المشكلات التى لا نستطيع حلها فيما يتعلق بالسلوك ، والنظام ، والموقف ، تنشأ من أشياء رسخت فى نفس الطفل قبل أن يأتى الى المدرسة بزمان طويل . وحين يلتحق التلاميذ بالكلية يتضح فى كثير من الأحيان أن محاولة الاصلاح قد بدأت متأخرة . ان هناك مجالا واسعا لتعليم سيكلوجية الأطفال والتربية العملية . لقد اتفق لى أن جلست فى الكنيسة أكثر من مرة خلف عضو من أعضاء كليتنا ، ولاحظت كيف كان يعامل طفله عندما يريد منه أن يلزم الهدوء فى الكنيسة . فعجبت كيف جعلناه مدرسا ، اذ لم تكن لديه أية معرفة بأبسط الوسائل لاقناع ذلك الطفل ، ولا بتكوين العادات المنتظمة عنده ، ولا بكيفية التأثير فيه حتى يجلس فى الكنيسة هادئا . وبعبارة أخرى لم تكن لديه أية فكرة عن أوليات علم النفس .

ويتصل بهذا موقف آخر يأتى من المنزل ، ويجب على المدرسة أن تتغلب عليه . ان التعليم فى رأى كثير من الطلبة شيء سحرى ، اما أن تحصل عليه أو لا ، ولكنك لاتعرف كيف يأتى . واذا حصلت عليه فذلك من حظك ، واذا لم تحصل عليه فهذا أمر يرثى له . وعلى كل فانك لا تحصل عليه باستخدام أى قواعد عملية للتعلم . فلقد وجدت عددا كبيرا جدا من الطلبة على غاية من البراعة فى خلق وسائل لخداع المدرس أو للغش فى الامتحانات ، أو لجعل غيرهم يستذكرون بدلا منهم ، أو

لاقناع ذويهم بأنهم فى غنى عن أن يستذكروا . فعندهم وسائل عجيبة لكى لا يستذكروا . ومع هــذا فانهم لم يعلموا قط أن الطريق العلمى الوحيد للمعرفة هو أن تسعى وتتعلم شيئا لنفسك ، كما لم يعلموا أن الذى تعلمه الانسان لنفسه هو وحده الذى يكون ذا فائدة له . أمــا ما تجنب تعلمه فلن يفيده فى شىء فيما بعد ، اذ لن يفيده الا ما أحسن تعلمه ؛ وبعبارة أخرى يجب علينا أن نعلم القواعد الأساسية للسـبب والمسبب .

ونحن الذين نعمل بالمدارس فى هذا الجزء من العالم ، نعلم جميعا أن هناك مشكلة أخرى كبيرة فى التعليم ، هى أن ننمى فيمن نعلمهم نظرة أشمل . فمعظم الطلبة يكبرون محسنين الظن بأنفسهم كثيرا كما نصنع جميعا ، ولكنهم محصورون فى نطاق أسرهم . ونظرتهم لا تصل عادة الا الى طائفتهم الدينية . وربما لا يعنون بالمدينة التى يعيشون فيها الا قليلا أما آية نظــرة وراء ذلك ، وأى احساس بالاخــلاص لشىء أكبر ، ولو لوطنهم ، بله الأفكار التى تكون لصالح النوع الانسانى ، فشىء يجب تنميته اذا أريد للموارد الانسانية فى سوريا أن تبلغ ثمرتها التامة وقيمتها الكاملة .

هناك مشكلة أخرى تعرض للطلبة الكبار بصورة أوضح . فنحن نعيش فى فترة انتقال من حيث طرق التنظيم الانسانى . والاستقلال شىء نريده جميعا ، وشىء نكافح جميعا فى سـبيله ، ونحن جميعا فخورون وسعداء لأن سوريا تتمتع الآن باستقلالها بعد كفاح طويل . ولكنا فى نفس الوقت ، نعيش فى مرحلة من حياة العالم لا توجد فيها أمة مستقلة استقلالا كاملا ، فى مرحلة لايعنى الاستقلال فيها ما كان يعنيه من قبل . فالاستقلال لم يعد يعنى الوصول الى مستوى لا يكون لجماعة من الناس عنده أى شأن بغيرهم ، انه يعنى الوصول الى المستوى الذى يلى هذا ، مستوى الاعتماد المتبادل ، والتعاون عن طواعية مع شعوب أخرى على قدم المساواة من أجل الصالح المشترك . وبعبارة أخرى ان

كل أمة تواجهها المشكلة الضرورية القائمة بين الاستقلال والاعتماد المتبادل ، وما من أمة فى العالم تبلغ من الصغر أو من الكبر بحيث تتحرر من تلك المشكلة . وأنا عندما أقرأ فى الصحف بعض ما يقال فى الولايات المتحدة الأمريكية عن هيئة الأمم المتحدة ، يعرونى الخجل لأننا لم نحسن فهم المشكلة ، ولا فهم ما هية الحاجة الى الاعتماد المتبادل فى العالم هذه الأيام . ان هذه مشكلة أخرى من تلك المشكلات التى يجب أن نفكر فيها اذا أريد لهذه الموارد الانسانية أن تبلغ نضجها وفائدتها .

ولا تزال هناك مشكلة أخرى هى مشكلة الاستمرار فى العمل أثناء مراحل التغيرات . وكل تاجر يعرف مبلغ الصعوبة فى استمراره فى عمله فى فترة يعاد فيها بناء محله . وان من زار مدينة نيويورك ورأى محطة « جراند سنترال » فيها ليذكر كيف أن مئات من القطارات تصل يوميا عن طريق نفق ، وتفرغ ركابها ، ثم تحمل ركابا آخرين ، وتخرج عن طريق ذلك النفق نفسه . وأنا لا أعرف عدد هذه القطارات بالضبط ، ولكنى أعلم أنها مئات كثيرة . ولم تكن الحال كذلك فى الماضى . فلم يكن فى أيام جدّى نفق يؤدى الى محطة تحت الأرض ، بل كان هناك خط قذر مدخن من طرق سكة الحديد ، يجرى الى قلب جزيرة مانهاتان . ثم جاء الوقت الذى تقرر فيه الهبوط بهذه الطرق عشرة أمتار تحت سطح الأرض ، وأن يعاد بناء المحطة تحت الأرض . وكان من اليسير اعادة انشاء تلك الطرق وتلك المحطة لولا أمر واحد : ذلك أن القائمين بهذه العملية كان عليهم — وهم ينجزون مهمتهم — أن يسمحوا لألف قطار بالدخول الى المحطة وبالخروج منها يوميا . أما فى سوريا فهناك تغييرات يحب كل انسان أن يراها ، وكل سورى أعرفه يمتلىء رأسه بالأفكار الحسنة للمستقبل . ولكننا لانستطيع أن نتوقف عن الحياة الى أن نحقق هذه التغييرات . ان الحكومة تواجهها المشكلات اليومية ، مشكلات الطعام ، والعمل ، والأسواق ، ورأس المال ، والأمن . واذن فمن المحال أن نفكر فى التغييرات دون أن نقيم وزنا للحاجة الى استمرار الأعمال على حين

تنفذ هذه التغييرات . وهذه مشكلة يجب أن تثار فى المدارس ، وأن تناقش مناقشات عامة خارج المدارس . وهى احدى المشكلات الجوهرية فى تحقيق امكانيات الموارد الانسانية فى سوريا .

نعم حدثت فعلا تغييرات كثيرة . وكانت لى مع طلبتى أحيانا مناقشات طريفة ولا سيما عندما كنت أطلب اليهم أن يتحدثوا مع أجدادهم عندما يؤوبون الى أهلهم . فمن ذلك أن بعض طلبتى ، الوافدين من قرية تبعد عن حلب خمسين كيلو مترا ، كانوا يميلون الى القول بأنه لم يتغير شىء فى سوريا . فطلبت اليهم أن يصلوا الى شىء واحد . قلت لهم : «ستعودون الى موطنكم فى هذه العطلة المقبلة ، وأنا أريد منكم أن تحضروا لى اجابتين من قريتكم ، احداها من شباب اليوم ، والأخرى من أجدادكم ، عن هذا السؤال : « كم مرة يذهب الرجل العادى أو المرأة العادية الى حلب ؟ » وعندما أتوا باجاباتهم قالوا ان كل رجل فى تلك القرية يحضر الآن الى حلب مرتين فى السنة فى المتوسط ، وكل امرأة تفد الى حلب مرة كل عشر سنوات . أما فى أيام أجدادهم فقد كان الرجل العادى فى تلك القرية يأتى الى حلب مرتين فى حياته ، والمرأة العادية لم تكن ترى حلب اطلاقا . هذا هو فارق خمسين سنة : مواصلات سهلة الى القرى ومن القرى ، ومذياع فى كل قرية ، وجريدة فى كل مقهى ، وسينما فى كل بلد كبير . وهذه التغيرات ليست تغيرات خارجية فحسب ، بل انها تغيرات داخلية كذلك .

ان من المسائل الهامة فى تطور الموارد الانسانية أن الفوارق الاجتماعية قد ازداد ظهورها . ولأبين ما أعنيه بهذا : لننظر مرة أخرى الى تلك القرية نفسها — التى وصفتها بأنها تبعد خمسين كيلو مترا عن حلب — كما كانت منذ مائة سنة أو حتى منذ خمس وسبعين سنة . اننا اذا استعدنا صورة الفقر والغنى فى تلك القرية فى ذلك الزمان فسنجد أن الغنىّ كان مفرط الغنى ، ولكن ماله كان فى الأغلب محجوبا عن الأنظار فى الصفائح . أما الفقير فكان شديد الفقر حتى لقد كان

الناس يموتون جوعا اذا ساءت المحاصيل . ومع ذلك كانوا جميعا يسكنون منازل متشابهة الى حد كبير . كان الغنى يسكن دارا بها بهو وأربع حجرات أو خمس ، أما الفقير فلم تكن له الا حجرة واحدة ، أو كان يقتسم حجرة واحدة مع أسرة أخرى ، ولكن المنزلين كليهما كانا مبنيين من الأحجار المحلية وعلى نفس الأسلوب ، ولهـذا كانا يبدوان متشابهين من الخارج . وكان كل من الغنى والفقير يلبس نفس الطراز من الثياب العربية . قد يكون هذا الثوب من حرير ، أو من الحرير والصوف ، والآخر من أرخص الأقطان ، ولكنهما كانا يبدوان متشابهين لأنهما كانا منسوجين على منسجين يكادان أن يكونا متماثلين . واذا أراد الغنى والفقير أن يعرفا موعد الصلاة نظر كلاهما الى الشمس . واذا سافرا امتطى الغنى حصانه ، ومشى الفقير على قدميه ، ولكن الغنى كان يصل ظهرا ، والفقير يصل الى المكان نفسه مساء اليوم . أما الآن فالغنى ليس مفرط الغنى كما كان ، لأنه ينفق جانبا من أمواله ، ولم يعد الفقير معرضا لخطر المجاعة كما كان جده . فهو فى الحقيقة يحيا حياة خيرا من تلك التى كان يحياها جده ، ولكن الفوارق الظاهرة بينهما الآن كبيرة جدا . لقد أصبح الغنى الآن يبنى منزلا يشبه الى حد كبير عمارات بيروت ، ولكن الفقير لايزال يعيش فى منزله القديم . والغنى يتزيا الآن بالزى « الفرنجى » ، أما الفقير فلا يزال يرتدى الملبس الذى كان يرتديه. ولا يزال الفقير ينظر الى الشمس ليعرف موعد صلاته ، أما الغنى فعلى معصمه ساعة من طراز « أوميجا » . وعندما يسير الفقير فى الطريق فان الغنى يمر به فى سيارته الـ « بويك » ، ويثير التراب فى وجهه . والواقع أن الفوارق فى مستوى المعيشة ليست كبيرة كما كان شأنها ، ولكنها تبدو كبيرة . والشعور بالفارق الاجتماعى قد ازداد عما كانت عليه الحال من قبل . كل هذه التغيرات ربما كانت جزءا من مشكلة الاستمرار فى الأعمال أثناء تنفيذ التعديلات الجديدة . ان التعليم يجب أن يوجه بحيث تكون الخطوات من الماضى الى الحاضر ثم الى المستقبل خطوات منتظمة، وخطوات قصيرة بقدر ، وخطوات تتخذ بحكمة وعناية واتقان ، حتى

لا تحدث انقطاعا فى النظام الاجتماعى والاقتصادى للبلاد . فالحياة ليست لعبة من لعب المهارات يمكن تفريقها وتجميعها حسب مشيئتنا ، انها آلة معقدة . وعلى من سيتدر له توجيه تنمية هذه الموارد الانسانية أن يتذكر أنها انسانية وعليه أن يعمل عمل الجراح مع المريض الحى ، فهو لا يستطيع أن يفصل أعضاءه جميعا بعضها عن بعض ، ويضع قلبه هنا ورئتيه هناك عندما يجرى عملية فى كبده . ان عليه أن يعمل شيئا فشيئا ، وجزءا فجزءا ، وأن يحفظ الحياة فى الجسد وهو يعمل . وهكذا علينا أن نعلم الناس فى المدرسة وخارج المدرسة ، أن الموارد الانسانية لقطر من الأقطار يجب أن تنمى بكيفية تطورية ، والخير فى البكور على شرط ألا يعرقل هذا من السير المنتظم للحياة ، ولنشاط البلاد .

وثمة مشكلة أخرى — ربما كانت أصعب هذه المشكلات جميعا — هى مشكلة تعليم الناس أن يفكروا فى أوسع نطاق ، أن يكونوا على استعداد للتضحية بمصالحهم الشخصية فى سبيل مصالح الجماعة الكبرى ، وأن يكونوا قادرين على النظر الى أبعد من الاخلاص للأقلية والروابط العائلية . الى أبعد من الطوائف الدينية ، والاشتراك فى الجنس ، وأن يفكروا فى نطاق التقدم العام للمنطقة . ان هناك فارقا قد لاتجده فى (القاموس) . ولكنى أرى أن له دلالة . انى أحس كثيرا أن لدينا من « القومية » Nationalism قدرا أكبر مما لدينا من « الوطنية » Patriotism والقومية بهذا الاعتبار هى حب الانسان لبلاده . ولكن الوطنية هى استعدادك للتضحية فى سبيل بلادك . وهذا شىء آخر . انى أعرف كثيرا من طلبتنا يتصفون بأنهم « قوميون » محمودو القومية ، ولكنهم غير وطنيين . فهم يريدون لبلادهم أمورا كبارا ، ولكنهم لايريدونها على حساب أنفسهم . ومن هذا وجب أن تكون تنمية الموارد الانسانية بطيئة ولكن منتظمة ، وهذه التنمية لا يجوز أن تكون بتحريك الدوافع الشخصية للغنم الفردى ، ولا باثارة فريق على فريق ، ولكن بالعمل على أن يدرك الأفراد الامكانيات الاجتماعية ادراكا بطيئا منتظما ، وبتنمية الجماعة كلها . ولن تصل هذه الموارد الى أقصى نموها آخر الأمر الا اذا نهضت الأمة كلها معا .

ان العالم العربى يملك موارد انسانية عظيمة . فله ماض مجيد . وله موقع استراتيجى . وسكانه أصحاء جريئون . وله زعماء صالحون . وله آمال عريضة كثيرة . وشعوبه تمتاز بضروب واسعة من الاخلاص المطرد على الرغم مما عندهم من ألوان الاخلاص الأضيق نطاقا للأسرة ولغيرها من الجماعات . والمشكلة أن نعرف أصلح ما فى هذه الامكانيات، فى مرحلة دقيقة من تاريخ العالم ، دون أن ندع الماضى ، أو المستقبل ، يفسد الحاضر ، لأننا لا نستطيع أن نصنع هذه الأشياء الا فى الحاضر . فعلينا أن نتلقى هذه الموارد — وهى كثيرة — وعلينا أن نتعهدها صابرين، فى المدرسة وخارج المدرسة ، بل قبل أن يذهب الأطفال الى المدارس بزمن طويل ، وبعد أن يفرغوا من أى دراسات أكاديمية ، لننمى فى هؤلاء الناس ادراكا للامكانيات وللمشكلات الكبيرة التى يواجهونها عند استغلال الموارد الانسانية العظيمة ، وعند تنمية الامكانيات الاجتماعية للعالم العربى .

أنتروبولوجيا للعرب (1)

للأستاذ كارلتون س. كون

ان علم الأجناس البشرية موضوع حديث نسبيا ، ظهر خلال القرن التاسع عشر ، بعد أن بسط الأوربيون الغربيون امبراطورياتهم السياسية، والتجارية ،والكنسيةفى كثير من أقطار العالم . وأثناء هذا التوسع اتصل الأوربيون ، والأمريكيون كذلك ، اتصالا وثيقا بشعوب تنتمى الى أجناس وحضارات (Cultures) أخرى . هذه الاتصالات خلقت حاجة الى المعرفة ، وهذه الحاجة دفعت عددا من أهل العلم الى دراسة جيرانهم على ظهر البسيطة ، ايمانا منهم بأن الفهم من شأنه أن يحدث صداقة وتعاونا . وكان هؤلاء علماء أنتروبولوجيا . وكانت نظرتهم منذ البدء نظرة عالمية ، قائمة على التسليم بأن لكل الشعوب حقا متساويا لا فى البقاء فحسب ، ولكن كذلك فى الأخذ بنصيب من تقدم المدنية ، وفى العيش فى سلام وسعادة فى ظل مجتمع عالمى .

أما اليوم فلا بد أن يزيد الآخذون بهذا الرأى على بضع مئات من العلماء ، اذ يجب أن ينظر هذه النظرة صناع السياسة وأصحاب الادارة فى كل أمة على وجه الأرض ، وكل مؤسسات الأعمال العالمية ، وكل هيئة دينية ذات شأن . ولقد جدّ خلال عشرات السنوات الماضية شىء يعد حدثا من الأحداث ، من شأنه أن يجعل اتخاذ هذا الموقف العالمى أمرا ضروريا ، اذ اخترع الأوربيون والأمريكيون وسائل جديدة للنقل والاتصال أحدثت ثورة فى العالم . فالطائرة ، والسيارة العامة ، وسيارة النقل العسكرية ، والآلات المتحركة على سطح الأرض، وخطوط الأنابيب ، والمذياع ، والسينما الناطقة ، والتلفزيون ، قد قضت على الحواجز الجغرافية داخل كل قطر ، وربطت ما بين أقطار كثيرة برباط وثيق ،

(1) Anthropology for the Arabs, *By* : Carleton S. Coon.

يشبه ما كان حادثا من اتحاد بين قرى مقاطعة من المقاطعات ، على حين يزداد التعليم فى كل مكان تقريبا ، فان العلم الحديث لا ينتظر حتى يتعلم الناس القراءة والكتابة . انه يغزو بيوت الأميين، وأسواقهم ، بل وأماكن عباداتهم ، باعثا فيهم رغبة شديدة فى زيادة معرفتهم بما يجرى حولهم فى العالم ، وخاصة فى معرفة ما سيحدث لهم .

وفى البلدان التى لم يدخلها التصنيع بعد ليربط العامل بعمله خلقت وسائل الاتصال بين الجماهير قوة سياسية جديدة ، هى العامة أو جموع الشعب . فأصحاب الحوانيت يغلقون محلاتهم ، وأصحاب الحرف يهجرون أعمالهم عند سماع اشارة عن طريق الاذاعة ، ويهرعون الى الشوارع لينضموا الى الجماهير الثائرة التى تصيح مطالبة بنوع من التغيير الاجتماعى أو السياسى ، أو مطالبة بدم سياسى غير محبوب ، أو بدم جميع الانجليز أو الأمريكيين ! ومعظم هذه الاضطرابات مضللة لأن كثيرا من الأنباء التى تغذى التجار وأصحاب الحرف والصناعات ، عن طريق وسائل اخترعها الانجليز والأمريكيون ، يتصف بالكذب . ومع ذلك فسواء أكان هذا صوابا أم خطأ ، صدقا أم كذبا ، فان هناك ثورة لاشك فيها . فالناس الذين ظل أجدادهم يرسفون فى الفقر بسبب الجهل مئات من السنين أدركوا الآن أنه قد غـُرر بهم ، فهم يطالبون بالعدالة ، ويهاجمون الفساد .

ان بعض القوى الأوربية قد حكمت ، خلال القرن التاسع عشر وخلال السنوات الأربعين الأولى من القرن العشرين ، بعضا من أشهر أقطار العالم فى آسيا وافريقيا واندونيسيا ، وعقدت معاهدات تكفل لها حقوقا فى أقطار أخرى . وقد جلبت هذه الدول الأوربية لتلك البلاد الأمن والنظام والنظافة والصحة ، وجلبت لها — فيما جلبت — القلق والشعور بعدم الرّضى . وفى ظل السلطان الأوربى نهض سكان هذه البلاد من رقدتهم . فلم يعد الناس ينشدون المتعة فى مقاتلة بعضهم بعضا، ولم تعد المقابر تغص بأجساد الأطفال . ونتج عن هذا أن ولد مئات الملايين من البشر فى أماكن مزدحمة ، ليعيشوا فى مستوى من الحياة

أدنى من مستوى حياة الصيادين البدائيين الذين كانوا يجوبون غابات العالم وصحراواته طلبا للحم والثمار البرية . أما الآن فقد ترك الأوربيون معظم مستعمراتهم السابقة . ولا يزال يسكن هذه المستعمرات مئات الملايين من البشر الذين لم يعودوا قانعين بنصيبهم ، لأن وسائل الاتصال الحديثة قد كشفت لهم عن مبلغ بؤسهم ، بالقياس الى من هم أسعد منهم حظا من سكان مناطق أخرى من العالم ، لم يعودوا برمين بما هم فيه بل أصبحوا ثائرين . انهم يحتجون ، ويطالبون ، ويضربون ، ويهددون باعتناق الشيوعية ، ويجوعون ، على حين يلومون على سوء حالهم كلّ انسان الا أنفسهم . انهم ليلومون أشد اللوم الأبناء والأحفاد لأولئك الرجال الذين يرقدون الآن تحت التراب ، والذين جلبوا لهم السلام ، والأمن ، والعناية الطبية ، والقدرة على انتاج أشياء كثيرة ، والشعور بالرغبة فى تحسين أحوالهم ، وان كانوا لم يجلبوا لهم شيئا واحدا مُهما وهو المساواة .

ولقد انقضى وقت اللوم . فالتزايد البالغ فى سكان العالم ، وتخريب موارده الطبيعية ، ولا سيما أرضه الزراعية وغاباته ، يسيران بسرعة نحو موقف خطير . لقد بلغ الانسان ذروة قدرته على تحطيم غيره . ولا يستطيع شعب من الشعوب أن يعيش مفردا . ولا تستطيع أمة من الأمم أن تتجاهل ما يصنعه أهل الأمم الأخرى . ان كل بيت الآن مبنى من زجاج . ونحن نحتاج — أول ما نحتاج — الى التسامح ، والتسامح لا يجىء الا مع الفهم . والفهم لا يتحقق الا عن طريق المعرفة التى يتوفر فيها حسن الطوية . وليس الأوربيون والأمريكيون وحدهم هم الذين يحتاجون الى أن يعرفوا عن غيرهم من الشعوب ، فعبء العالم ليس ملقى على عواتقهم وحدهم . ان شعوب العالم الأخرى فى حاجة الى أن تعرف الحقائق عن الأوربيين والأمريكيين ، كما أن كلا منها فى حاجة الى أن يعرف الحقائق عن سواه . وان علاج علل العالم الحاضرة يجب أن يأتى من الداخل ومن جميع الاتجاهات .

ان موضوع المعرفة عن شعب من الشعوب ذو جوانب كثيرة . وقد نما فى داخل هذه المعرفة كثير من العلوم الاجتماعية ، كعلم الاجتماع وعلم النفس . ولكن هناك علما واحدا يشمل الميدان كله ، هو علم الأجناس البشرية . وهو علم دراسة أجسام الناس جميعا وسلوكهم فى جميع الأمكنة والأزمنة . هذه الدراسة تشمل الوصف والتحليل . ولا يزال الأمر يستدعى كثيرا من العمل ، ولكن ما تم من الدرس يكفى ليرينا أن وجود الانسان على الأرض ، وانقسامه الى أجناس ،ونماذج سلوكه المتنوعة ، تتبع — كما يتبع سقوط المطر ونمو الشجر — قواعد منظمة . انا آخذون فى فهم المبادىء التى تحكم الانسان ؛ وسنتمكن باستخدام هذه المبادىء من أن نرسم خطة للعمل فى المستقبل ، تخلص النوع الانسانى من أخطاره الحالية .

ان علم الأجناس البشرية لن يكون بدعا بالنسبة للعرب الذين درسوا التراث الأدبى لأمتهم . فقد وصف رحالة عربى هو « ابن فضلان » الاسلاف الوثنيين لسكان شمال غرب أوربا الحاليين . كما أورد رحالة آخر ، هو « ابن بطوطة »، روايات مفصلة عن الأخلاق والعادات للشعوب التى كانت تعيش من مراكش الى الصين . ولا شك أن فى التراث العربى عشرات من الكتب الأخرى فى الوصف الحضارى غير معروفة لدى الغربيين من علماء الأجناس البشرية . ويجب أن يشغل علماء الأجناس من العرب بالبحث عن هذه المخطوطات ونشرها ، لا باللغة العربية فحسب ، ولكن بلغة أوربية كذلك . فهذه الأخبار ستكون بالغة القيمة ، اذ تمكننا من أن نعرف التغيرات التى حدثت منذ كتابتها ، وتهدينا الى الاتجاهات التى علينا أن ننظر اليها لمعرفة التغير المقبل ، شأن الملاح الذى يرسم اتجاه سفينته بأن يربط ما بين المركز الذى تكون فيه وأى علامة مرّت بها .

ولا شك أن العرب سيجدون تحليل المواد الانثروبولوجية أمرا مألوفا لهم ، فابن خلدون فى مقدمته قد حلل البناء الاجتماعى لقبائل الصحراء ،والبناء الاجتماعى للمدن تحليلا عميقا . وقد أدرك «ابن خلدون»

ما لم يدركه معظم العلماء المتأخرين من أن بين البيئة وطرق المعيشة الانسانية والبناء الاجتماعى علاقة سببية . ولم يأخذ علماء الغرب فى اللحاق بعمل ابن خلدون الا خلال عشرات السنوات القليلة الماضية . ان علم الأجناس البشرية ، وهو اسم لم يسمع به ابن خلدون ، هو المحصول النهائى للعمل الذى تم فى الجامعات القديمة فى شمال افريقيا ، وأوربا الغربية ، وأخيرا فى أمريكا ، وقد كان العرب هم الذين ابتكروا تقسيم العمل بين أنواع الدراسات ، مما جعل الجامعات وعلم الأجناس البشرية أمورا ممكنة . وللعرب أن يتقبلوا دراسة الأجناس البشرية بقبول حسن لسبب آخر ، ذلك أن دين رسول الله (ص) قائم على أساس من التسامح والعالمية ، وبهذا يدين علم الأجناس البشرية أيضا .

ان الفلاسفة وعلماء الطبيعة قد عرفوا العلاقة بين المادة والطاقة فى نطاق الأبعاد الزمانية والمكانية ، ومن ثم عرفوا طبيعة الكون الذى نعيش فيه . وهم يعدون وجود مجموعة من الظواهر قائمةخارج حدود الزمان والمكان جزءا ضروريا من علمهم . وهذه الظواهرهى القوانين التى تحكم أوجه نشاط المادة والطاقة داخل هذه الأبعاد . ومن هذه القوانين على سبيل المثال ، قانون الجاذبية ، وقانون الجهد الأدنى ، الموجودان فى كل مكان ، واللذان سيوجدان الى الأبد . ولا شك أن هناك قوانين أخرى ، غير هذه التى نعرفها ، لا يزال علينا أن نهتدى اليها . وجميع هذه القوانين ، ما هو معروف منها ، وما ينتظر أن يكشف ، أجزاء من قانون أعظم ، من مبدأ فرد شامل ، لا يموت ، موجود فى كل مكان ، قادر على كل شىء . والرجل المتدين لايجد فرقا بين هذا القانون الأعظم وبين ارادة الله .

ان الانسان — كما نعرف الآن نحن علماء الأجناس البشرية — قد تطور ، تنفيذا لهذه القوانين ، من الأشكال الدنيا للحياة ، وهذه تطورت من المادة غير العضوية . وعند نقطة معينة من التطور انفتحت أمام الانسان سبيل . فلقد اكتسب عندئذ دماغا على درجة من الكبر مكنته من الكلام ،

والتفكير ، وادراك ذلك الجزء من الكون الواقع فى حيز حواسه. وبالكلام استطاع الانسان أن ينقل ما علمه جيل من الأجيال لأطفاله ، وبتجمع التجارب أمكن للحضارة الآن أن تتجمع .

ويعتقد معظم البشر أن لهذا الدماغ العجيب وظيفة أخرى : هى تلقى رسائل مباشرة من القوة العظمى التى تحكم بقوانينها الثابتة كل عناصر الكون ، وفيها أشد خلقه تعقدا وهو الانسان . وهم يعتقدون أن الانسان يستطيع بهذا الشكل أن يتلقى الهداية من المطلق ، وأن العالم قد بلغ مرحلة جديدة من التطور بهذه الطريقة . ويسوق رجال الدين أمثلة كثيرة لتصوير هذه القدرة الانسانية على تلقى رسائل من خارج حدود الزمان والمكان . وفى حالة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، يرى المسلمون أنه من المحال على تاجر أمى لم يدرس العلم الاجتماعى قط ، ولم تكن له معرفة اصطلاحية بقوانين الحياة ، أن يرسم نظاما اجتماعيا بالغ الكمال لزمانه ومكانه ، كذلك النظام الذى أنشىء من الأقوال التى كان ينطق بها لسانه من حين الى حين . وقد صرح فى اخلاص أن الرسالات الواردة فى القرآن الكريم قد نزلت بوساطته ولكنه لم ينشئها .

وليس ثمة تعارض ظاهر بين الأجناس البشرية والاسلام لا يستطيع جلاءه الرجل الأمين المخلص ، أكثر مما هو موجود بين علم الأجناس البشرية وبين الأشكال المتحررة فى المسيحية واليهودية . لقد أخذ العرب منذ سنوات يدرسون علم الأجناس البشرية فى القاهرة وبيروت وبغداد وفى أوربا وأمريكا . وليس ما يدعو اطلاقا الى أن تنطوى هذه الدراسة على عدم الايمان . بل ان من شأن هذه الدراسة أن تزيد المتأملين ايمانا ، لأنه ينتج عن ازدياد معرفتنا بالنواحى المعقدة من الانسان وبطرق حياته أن نصبح أشد وضوحا فى ادراكنا لوجود مبدأ أسمى موحد يسيّر شئون الكون ، ومن جملتها شئون البشر . ولكن الايمان بمثل هذا المبدأ لا يعنى أن علينا أن نرقد وننتظر يوم الفصل . فهناك عمل يجب أن يؤدى ، وهو اليوم ألزم منه فى أى وقت مضى ، وان العمل الاختيارى الخالق جزء من الخطة الكونية . وهو فى الحقيقة السر الذى به أصبح الانسان سيد العالم .

وألزم الأعمال جميعا هو أن نكشف كل ما نستطيع كشفه فى موضوع انقسام الانسان الى أجناس . وهذا عمل علماء الأجناس البشرية الفيزيقيين ، متعاونين مع الجغرافيين ، وعلماء الحيوان ، ورجال المهنة الطبية . نحن نحتاج الى الجغرافيين لأن الفروق بين الأنواع المختلفة للكائنات البشرية فى السمات الواضحة مثل حجم الجسم ، ونسب الأعضاء ، ولون الجلد ، ولون الشعر ، ولون العين ، وشكل الشعر ، وغزارة الشعر ، وشكل الوجه ، تتبع خطوطا جغرافية . فالناس فى البلاد الباردة أضخم وأثقل من أولئك الذين يعيشون فى بلاد حارة . والناس فى الصحارى طوال ونحاف ، أما فى الغابات فأجسامهم أغلظ وأطرافهم أقصر . والجلد ذو اللون الفاتح يوجد حيث يكون ضوء الشمس ضعيفا ، على حين يوجد الجلد الأسمر حيث يكون ضوء الشمس قويا . ونحن فى حاجة الى علماء الحيوان ، لأن حيوانات أخرى ، ومنها الطيور ذاتها تتبع نفس هذه القواعد الجغرافية ، والحيوان أسهل دراسة من الانسان . ونحن فى حاجة الى رجال الطب لأن الآليات التى بوساطتها لاءمت الأجناس بين نفسها وبين الأجواء المختلفة آليات فسيولوجية ، ولذلك يمكن أن تدرس بوسائل طبية .

والانقسام الى أجناس يهم رجال الأعمال كذلك ، فمعرفة القواعد التى تحكم هذا الانقسام تمكن أصحاب الأعمال من أن يختاروا أصلح العمال لأنواع الأعمال المختلفة . كما أنه يهم رجال الدين والفلاسفة والسياسيين لأن هذه القواعد تبين أن ما يجعل الأجناس مختلفة المظهر فى القدرات الأخلاقية أو العقلية ، ليس رفعة أو ضعة طبيعتين على الاطلاق ، ولكنه قدرة الانسان الموروثة على أن يلائم جسميا بين نفسه وبين أجواء العالم المختلفة ، وعلى أن يبقى فى كل منها صالحا كل الصلاحية . ولقد كان التعصب للون — ولا يزال — من أشد الحوائل دون السلام والتعاون العالمى . وليس الأوربيون وحدهم فى جريمة التعصب . وان من شأن المعرفة الحقة لأسباب انقسام الأجناس أن تحطم

هذه الرموز ، وأن تساعد على تحويل دراسة الصعوبات الدولية الى مجرى المسائل الحقيقية، التى تؤدى الى صحة الانسان، وفلاحه وكرامته.

ومن فروع علم الأجناس البشرية التى تهم المسلمين دراسة الآثار القديمة . ففى البلاد الاسلامية ظهرت المدنيات الكبرى فى العالم القديم . فالزراعة واستئناس الحيوان بدآ فى ايران والعـراق ، وتركستان ، وأفغانستان وباكستان . وبدأت حضارة العصر البرنزى ، عصر العجلات والمعادن والكتابة ، فى مصر والعراق وايران وباكستان . وبدأ عصر الحديد فى تركيا ، وكانت فارس أول امبراطورية فى العالم . ان أقـدم الثروات الأثرية الخاصة بالعالم القديم مركزة فى الأراضى الاسلامية . ولقد تخلى معظم المسلمين ، منذ زمن بعيد ، عن طريقة التفكير التى كانت تعتبر كل الشواهد المادية للحياة الانسانية — التى كانت موجودة قبل الاسلام — شيئا يجب تحطيمه أو تجاهله . ان الذى شجع على هذا الاتجاه فى العصور الاسلامية الأولى وجود كثير من حديثى العهـد بالاسلام ، ومن الكفار كذلك ، فى البلاد الاسلامية . فخيف مما يذكرهم بالمعتقدات والطقوس القديمة أن يدعوهم الى الارتداد عن الاسلام . أما الآن فلا وجود لهذا الخطر . فلن يعبد إنسان اليوم حجرا قديما أخرجه عالم أثرى من كثيب رملى . إن الخطر الحديث الذى يواجـه الإسلام ليس الوثنية ، ولكنه عدم الايمان بالألوهية .

ولما كان كثير من الآثار التى كشف عنها التنقيب فى البلاد الاسلامية ذات قيمة مالية كبيرة ، اما لقيمة المواد التى صنعت منها مثل الذهب والجواهر ، واما لقيمتها الفنية ، واما للأمرين جميعا فان كاشـفيها والمتعاملين فيها يقعون تحت تأثير الاغراء ببيعها . ولا يزال هذا الاتجاه قائما ، على الرغم من أن معظم الحكومات قد أصدرت قوانين ضد الاتجار فى الآثار القديمة . ان قيمة مثل هذه الأشـياء من حيث كونها وثائق تاريخية يفوق كثيرا ثمنها باعتبارها معادن نفيسة أو قطعا فنية . ولقد كان علماء الآثار الأجانب فيما مضى ينقبون فى المواقع القديمة فى الأقطار

الاسلامية ، ويأخذون ما يكتشفونه معهم الى لنـــدن وباريس وبرلين ونيويورك وغيرها من المدن ، حيث كانت فى الأغلب الأعم تصان وتعرض خير عرض . ولقد شاهد هذه الآثار ملايين من الأمريكيين والأوربيين ، ومن الزوار المسلمين ، وأحسوا فى نفوسهم بالاحترام البالغ لذكاء أولئك الذين صنعوها ، ولبراعتهم الفنية . وكان هذا دعاية طيبة للبلاد الاسلامية التى أخذت منها هذه الأشياء . ان المطالبة باسترجاع هذه الآثار ستحدث أثرا عكسيا ، وستسلب شعوبا كثيرة فرصة التثقيف الفنى والتاريخى . وان الغرب لفى حاجة الى ما يذكره على الدوام بما هو مدين به لمدنيات الشرق الأوسط القديمة .

ان الاتجاه الحاضر هو منع الأجانب من التنقيب عن الآثار ، أو جعل تنقيبهم عنها غير مثمر ، وهذا أيضا ليس من الحكمة فى شىء . انه يجب منذ الآن أن يحفظ معظم ما يعثر عليه من آثار ، فى تلك البلاد التى هى فى وضع يمكنها من العناية بها ، ومن عرضها . ومنذ الآن يجب أن يبذل علماء الآثار الغربيون جهدا مشتركا لتدريب علماء الآثار المسلمين ، حتى يستطيعوا القيام بالعمل الذى يقومون به هم ، وذلك فى البلاد التى لم يتم فيها بعد مثل هذا التدريب . ولكن المواد المستكشفة فى أى قطر من الأقطار ، فى الماضى ، والحاضر ، والمستقبل ، يجب أن توزع بين أمم العالم المسئولة ، حتى يمكن للشعوب جميعا أن تشاهدها وأن تعرف الكثير عن تاريخ النوع الانسانى . ان قدماء المصريين ، والسوريين ، والبابليين ، والحيثيين ، والفرس كانوا الأسلاف الروحيين لنا جميعا ، وانه لايمكن التثبت من دَينهم علينا ، كما لايمكن أن تتحقق وحدة البشر الا حين ندرك أن كنوز التاريخ القديم تخص النوع الانسانى كله.

ان المحافظة على الآثار أهم من توزيعها . فكثير من الكنوز ضخمة ، وهذه يجب أن تبقى حيث هى . ويجب أن يبذل كل جهد ممكن للتأكد من أن هذه الأبنية والأهرام والتماثيل والنقوش سيحافظ عليها . كما يجب أن يبذل كل جهد للتأكد من أنه لن يسمح للأشخاص غير المؤهلين

بالتنقيب فى المواقع الهامة . ان البشر يستمدون من عبر الماضى شجاعة على السير الى الأمام ، والآثار جزء من ميراثنا الروحى — نحن بنى البشر — لا يجوز أن نسمح بضياعه .

وهناك فرع ثالث من فروع علم الأجناس البشرية هو الاثنوجرافيا ، أو وصف الحضارات الحية . وأبسط أنواع الاثنوجرافيا الممكنة فى البلاد العربية هو وصف الحياة فى قرية من القرى . يذهب عالم الأجناس البشرية الى القرية ويعيش فيها ، الى أن يألف أهلها منظره ويكفوا عن رميه بأبصارهم . واذا كان هو نفسه عربيا فسيكون العمل أيسر كثيرا مما لو كان أجنبيا . يرسم هذا العالم خرائط للأرض ، محددا مواقع المنازل ، والحقول ، وقنوات الرى ، وحظائر الغنم ، والمراعى . ثم يدرس السكان من الناحية التكنولوجية : ما أدوات القطع الرئيسية عندهم ، ومن أين يحصلون عليها ؟ ماذا يصنعون بالمعادن ، والخشب ، والألياف النباتية ، والجلود ، والعظام ، وقرون الحيوان ، والصلصال ، والحجر ، وغير هذه من المواد ؟ ويجب على عالم الأجناس البشرية كذلك أن يبحث ماذا يصنع مختلف الناس فى ساعات اليوم المختلفة ، وفى أيام الأسبوع ، وفى فصول السنة ، اذ أن لكل نشاط مكانا وزمانا هما أصلح له مما عداهما . وسيجد بعد قليل أن جميع أوجه النشاط متلائمة ، وأن البرنامج العام لعمل القرية يبدو تابعا لنموذج واحد .

وفى كل عملية من العمليات التى يدرسها يجب عليه أن يسجل بالضبط ، الأشخاص الذين يشتركون فيها ، ومَن الذى يبدأ عملا بعينه ، ومن الذى يتبع ، وما الوقت الذى يستغرقه العمل . ان كل عملية كبناء منزل ، أو حرث حقل ، يجب أن توصف وصفا دقيقا ، فيذكر من الذى يقوم بهذا الجزء منها ، ومن الذى يقوم بذاك ، ولمن يقوم به ، وبأى نظام ، ولأى وقت يقوم به ، وما نتيجته . ومتى سجلت هذه الأحداث تسجيلا مفصلا فستنجلى عن عدد من الملاحظات العامة : سيظهر أن الرجال يقومون بأنواع معينة من الأعمال ، وأن النساء يقمن بأنواع

أخرى . أما الأطفال والشيوخ فسيتضح أن لهم جميعا أعمالا خاصة . وسيظهر بين الرجال تقسيم للعمل ، بين التجار والفلاحين . وسيوجد بين النساء كذلك القابلات وغيرهن من المختصات . كما سيبدو أن أعمالا معينة هى واجبات أسر بعينها ، على حين تتطلب أخرى خدمات أفراد من أسر متعددة . وعندما تحال هذه المادة تحليلا دقيقا فسيتبين بالضبط الدور الذى تقوم به الأسرة فى حياة القرية .

ان القرويين لا يعيشون فى عالم منعزل كل الانعزال . فهم يبيعون الفائض من منتجاتهم لتجار فى المدن ، وهم يشترون بعض المنتجات المصنوعة من سكان المدن ومن الباعة الجائلين ، ومن التجار وأصحاب الحرف والصناعات عندما يزور هؤلاء القرية . كما أنه يزورهم من وقت لآخر رسل الحكومة . واذا كان ملاك الأرض يقيمون خارج القرية فمن المتوقع أن يقوم وكلاؤهم بزيارات دورية ، ان لم يكونوا مقيمين معهم اقامة دائمة . ويستطيع عالم الأجناس البشرية ، اذا سجل تفصيلات الاتصالات التى تحدث بين القرويين وأهل العالم الخارجى ، أن يصل الى حقيقة العلاقات بين أفراد الجماعات المختلفة .

واذا صنع هذا فانه سيكون فى وضع يمكنه من دراسة بناء النظم المختلفة التى ينتمى اليها أفراد القرويين : كالأسرة والقرية ، والطائفة الدينية ، والدولة ، والدور الاقتصادية المختلفة وفيها شركات التجارة التى يعاملونها ، والأحزاب السياسية ، والجمعيات الدينية وغير ذلك من الهيئات . وسيجد أن لكل هيئة تكوينا داخليا خاصا بها يقوم على تكرار جميع الأفراد الذين يعنيهم الأمر لأعمال مألوفة . وسيعرف أى الهيئات فى حالة استقرار ورضى ، وأيها يعانى ضيقا وارهاقا ، وكيف تأخذ كل هيئة مكانها فى البناء الاجتماعى العام الذى هو وحدة كاملة كذلك . وهكذا يستطيع عالم الأجناس البشرية أن يتنبأ بالذى سيحدث لها جميعا لو تعرضت احداها للتغير . وستكون المعرفة التى يستقيها من هذه الدراسة المفصلة عونا كبيرا لحكومته عند وضع أى مشروع صادق لرفع مستوى حياة السكان جميعا ، وللتخفيف من سوء حال الفقراء من المواطنين .

ويمكن القيام بدراسات مماثلة على قبائل البدو لمساعدتهم على أن يلائموا بين طريقة حياتهم وبين العصر الحديث ، عصر الطرق المرصوفة والجرارات ، وأجهزة الاذاعة . وعلى عالم الأجناس البشرية العربى ألا ينظر الى البدوى نظرته الى وحشى نبيل ، أو الى عدو للحضر ، بل عليه أن يعده أخا ان تكن مطالبه مختلفة عن مطالب الحضرى ، فانها مكملة لها ، وصالحه جزء من صالح الأمة كلها . وسيصل آخر الأمر الى أن المستقبل الوحيد الممكن للبدويين ليس فى أن نجعلهم يستقرون فى القرى ويزرعون الحبوب ، وانما يمكن الانتفاع بهذه المواد الانسانية المكونة والمدربة بشكل خاص فى أعمال أخرى أصلح وأوفق .

ان دارس الأجناس البشرية فى البلاد العربية ستمكنه دراسة الآثار الباقية ، والوثائق القديمة والتاريخية ، بالاضافة الى ما عرفه عن الحياة الحاضرة ، من أن يتتبع نموذج النمو الحضارى فى قطره واقليمه منذ المحاولات الأولى فى الزراعة الى عصرى البرنز والحديد ، ثم الى العصر الحاضر . وسيستطيع أن يرى ماذا حدث كلما ظهرت وسائل جديدة ، مبتكرة محليا أو مجلوبة من الخارج . وسيستطيع أن يُعد مشروعات للمستقبل ، بحيث يتجنب المظالم التى لا مفر من حدوثها لو حصلت التغيرات دون تدبير ، وهكذا يستطيع أن يتأكد من أن الناس لن يصيبهم الا أقل ازعاج ممكن .

ومن الأمور الحيوية أن تقوم الشعوب التى تقطن البلاد العربية بالمشروعات الخاصة بها ، وأن تجد الوسائل الى رفع مستويات المعيشة لجميع السكان ، لا لمصلحتهم هم فحسب ، ولكن لصالح العالم كله . انه لمن الضرورى فى عالم الغد ، حيث يسافر الانسان حول الأرض بسرعة دورانها ، وحيث يستمد من أشعة الشمس كميات من الطاقة تكاد أن تكون غير محصورة ، وحيث يكون لدى الحمقى القدرة على تحطيم العالم ، انه سيكون من الضرورى — اذن — أن يتساوى الناس مرة أخرى ، كما كان شأن الناس جميعا حينما كانوا يخرجون الى الصيد

وجمع الطعام فى الغابات والصحراوات على وجه الأرض ، أو كما كان شأنهم قبل أن يترك الانسان جنة عدن ، كما يقول رجال الدين .

ان علم الأجناس البشرية موضوع هام ، وهو اليوم أهم من الدراسة الذرية ، أو الأدب ، أو الأعمال المصرفية العالمية ؛ ففى يده مفتاح كرامة النوع الانسانى ومساواته فى المستقبل البالغ الأهمية ، وانه ليستطيع أن يهدينا الى سبيل الخروج من الحيرة التى أوقعنا فيها عصرنا ، عصر التقدم الآلى الفائق فى سرعته . وعلى العرب أن يعنوا به ، وأن يدرسوه أكثر مما درسوه ، مدركين ذلك الادراك الصحيح ، الذى يتخلص فى أن خير طريق يتبعه أى انسان أو أى شعب — اذا أراد صنع شىء من الأشياء — هو أن يحزم أمره ويصنعه بنفسه .

العـــرب وتاريخهم [1]

للأستاذ نبيه أمين فارس

عندما سئلت أن أبحث قضية تنمية اهتمام الشباب العرب بتاريخهم ، كان أول شيء تبادر الى خاطرى أن هذا السؤال ، بصيغته الحالية ، غير صحيح ولا يتفق مع واقع الحال . ولم يكن هذا الذى تبادر الى خاطرى ابن ساعته ، وانما هو وليد تفكير جدى ، طويل ، فى جميع نواحى هـذه القضية . ولعل الذين عهدوا الىّ بهذا البحث قد نظروا الى السنوات الثمان التى قضيتها تباعا فى تعليم الطلاب العرب والمسلمين تاريخهم . فالمسلمون ، عموما ، مهتمون بتاريخهم أعظم الاهتمام ، معنيون به كل العناية ، وهم يحيون تاريخهم هذا ، ويعيشون حوادثه ، كأنها حوادث الأمس القريب .

وسبب هذه الحالة الغريبة أن التاريخ الاسلامى مرتبـط بالدين الاسلامى ارتباطا وثيقا . والاسلام حىّ بآثاره المتخلفة عن عهود ماضيه المشرقة ، وبشعائره التى يمارسها المسلمون . ولا بد للشاب المسلم من أن يلم بشىء من التاريخ الاسلامى عن طريق الدراسة الأولية التى قد تتاح له ، وعن طريق الوعاظ والمرشدين من رجال الدين ، وعن طريق الاحتفالات التقليدية بذكرى المولد النبوى ، وعاشوراء ، وسواهما من المناسبات الدينية ، وعن طريق هذا القصص الشعبى الذى يغرم به العامة ، والذى يتصل بالتاريخ العربى القديم من قريب أو من بعيد ، وعن طريق الأدب العربى القديم الذى يقبل عليه العامة والخاصة بشغف عظيم . لقد كاد اهتمام العرب بتاريخهم القديم ، وانصرافهم الى التفكير فى الماضى ، أن يكون حالة مَرَضية [2] .

(١) يدور هذا البحث ، بصورة رئيسية ، حول التاريخ العربى والاسلامى المدون باللغة العربية

(٢) انظر نبيه أمين فارس ومحمد توفيق حسين ، « هذا العالم العربى » (بيروت ١٩٥٣) ص ٤١-٤٦

وتعنى المدارس الابتدائية ، والثانوية ، والعالية ، بالتاريخ الاسلامى عناية بالغة . وقد أقبل كثير من الكتاب العرب المعاصرين على التاريخ العربى يؤلفون فيه الكتب ، وينشرون سير أبطاله ومشهورى رجاله ، بحيث أصبحت الكتابة فى التاريخ الاسلامى مبعثا ثرًّا للرزق ، ووسيلة لكسب الشعبية والشهرة والجاه العريض بين جمهور القراء . ان معظم الكتاب المعاصرين « الكبار » يعيشون على مائدة التاريخ الاسلامى الدسمة الغنية . ألف طه حسين « على هامش السيرة » فى ثلاثة أجزاء (الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٣٣) ، وألف « الفتنة الكبرى » فى ثلاثة أجزاء ظهر منها « عثمان » (القاهرة ، ١٩٤٧) ، و « على وبنــوه » (القاهرة ، ١٩٥٣) . وألف عباس محمود العقــاد « عبقرية محمد » (القاهرة ، ١٩٤٢) ، و « عبقرية الصديق » (القــاهرة ، ١٩٤٣) ، و « الصديقة بنت الصديق » (القاهرة ، ١٩٤٣) ، و « سيد الشهداء » (الطبعة الثانية ، القاهرة) ، و « عبقرية خالد » (القاهرة) ، و « أثر العرب فى الحضارة الأوربية » (القاهرة ، ١٩٤٦) ، و « الديموقراطية فى الاسلام » (القاهرة ، ١٩٥٢) ، و « عمرو بن العاص » (القاهرة) . بحيث أصبح العقاد يدعى ، تندُّرا : « العبقرى ، كاتب العبقريات » . وتحول الدكتور محمد حسين هيكل عن أبحاثه فى الأدب والفكر الأوربى الى الكتابة فى التاريخ الاسلامى : فكتب « محمد » (أعيد طبعه عــدة مرات) ، و « الصديق أبو بكر » (القاهرة ، ١٩٤٢) ، و « الفاروق عمر بن الخطاب » (جزآن فى مجلد واحد ، القاهرة ، ١٣٦٤ هـ) ، و « فى منزل الوحى » (القاهرة ، ١٣٥٦ هـ) . وحتى الكاتب المسرحى توفيق الحكيم مال الى المشاركة فى التاريخ الاسلامى فكتب مسرحية « محمد » (القاهرة ، ١٩٣٦) ، و «تاريخ حياة معدة» (القاهرة ، ١٩٣٨) المستمد من حكايات التاريخ العربى ونوادره . وكتب مصطفى صادق الرافعى الكتب والمقالات والقصص فى شرح هذا التاريخ ، وبيان رموزه ، والكشف عن روحه . وقد أقبلت دور النشر ، التى تنشر سلاسل دورية من الكتب الشهرية الرخيصة الثمن ، على هذه المؤلفات ، تعيد نشرها ،

وتروج لها بين عامة القراء ، بحيث تجد كثيرا من المؤلفات التى صدرت فى سلسلة « الهلال » الشهرية ، وسلسلة « اقرأ » تدور حول حوادث التاريخ الاسلامى ، أو الأدب العربى القديم .

وقد أدت الحركات الاسلامية الحديثة ، لا سيما السياسية منها ، الى زيادة الاهتمام بالتاريخ الاسلامى . فالمؤلفات فى التاريخ الاسلامى، من أمهات المصادر الى الكتب الحديثة المبسطة ، تملأ المكتبات. والمجلات الأدبية والدينية ، التى تعنى بشؤون التاريخ الاسلامى ، والدين الاسلامى ، أكثر من أن تحصى .

— ٢ —

على أن هذا الاهتمام بالتاريخ الاسلامى ، وهذا الاقبال الشديد عليه من قبل ناشئة العرب والمسلمين ، لا يغنيان شيئا . فالمؤلفات الحديثة فى التاريخ العربى ، بصورة عامة ، تبحث فى هذا التاريخ بحثا أقرب الى السطحية منه الى الدراسة العلمية المتعمقة ، التى تميز بين الحقائق والأساطير ، وتبحث عن الأسباب ، وتعلل النتائج . هذه المؤلفات تستثير حماسة القراء ،وتبعث فى نفوسهم الغرور بدلا من أن تنير عقولهم ، وتثقفهم بالثقافة التاريخية الصحيحة . ان الثقافة المستنيرة التى يتوقعها المرء من دراسة موضوع انسانى كالتاريخ معدومة فى هذه المؤلفات . ومن أسباب ضعف هذه المؤلفات التاريخية أنها تشير الى ماضى العرب ، وتذكر أمجادهم العلمية والفلسفية ، اشارة غامضة ، عابرة ، مقتصرة على تعديد الأسماء ، وذكر النظريات ، وسرد المؤلفات العربية التى ترجمت الى اللغات الأوربية ، والاشارة الى أعلام الباحثين الغربيين الذين تأثروا بها، والمستشرقين الذين مدحوها وأثنوا عليها ، دون التركيز المفصل على حقيقة الانتاج العربى ذاته فى العلم والفلسفة والحضارة عامة . ومن أسبابها تخوف الباحثين العرب من القيام بدراسة علمية رصينة للحضارة العربية تحددها وتفسرها ، وتحللها ، وتعللها ، وتكشف عن حقيقة جوهرها ، وتضعها فى موضعها الحق من التاريخ الانسانى العام .

والعالم العربى والاسلامى يمر فى أخطر مرحلة من مراحل حياته.. انه ينتقل من القرون الوسطى الى العصر الحديث ؛ من القرون الوسطى بما فيها من حياة اجتماعية تقوم على تقسيم المجتمع الى طبقات متفاوتة الحظوظ من الثروة ، وفصل عالم الرجل عن عالم المرأة ، وقطع عالم الأطفال عن عالم الكبار ؛ وبما فيها الى كل هذا من حياة اقتصادية تقوم على الزراعة ، وعلى عمل الانسان ، والمهن اليدوية البسيطة . ان العالم العربى والاسلامى ينتقل من هذه كلها الى العصر الحديث الذى يعتبر الانسان ، رجلا وامرأة ، مصدر القيم ؛ ويعتبر حياته على هذه الأرض جديرة بأن تمر سعيدة ؛ ويؤمن بالخلاص الجماعى ؛ ويعتمد العلم فى اغناء الحياة من الناحية المادية ، وفى تفسير ظواهر الطبيعة والمجتمع ؛ ويجعل المجتمع يقوم على عمل الآلة بدلا من أن يقوم على عمل الانسان وحده ؛ ويحل رابطة القومية والوطن محل رابطة الملة والطائفة والدين .

ومن هنا ، فى نظرنا ، تنبعث محنة التاريخ العربى والحضارةالعربية. فان جمهرة الشبان المسلمين والعرب المتعلمين تعلما عصريا ، ان لم نقل جميعهم ، يجدون الحضارة العربية الاسلامية ، بعلومها وفلسفتها وقيمها ومؤسساتها الاجتماعية والاقتصادية ، غير كافية لتثقيف عقولهم ، والاجابة عن المسائل العديدة التى تثيرها فى نفوسهم مشاكل أوطانهم وشعوبهم ، وأفكارهم القلقة ، المتطلعة ، المتسائلة . وكل بحث علمى ، سطحى متسرع ، فى هذه الحضارة يقوى انحراف هؤلاء الشبان عن تاريخهم وحضارتهم ، ويكرههم بها ، ويدفعهم دفعا الى تلمس خلاصهم الروحى ، وثقافة عقولهم،وسعادتهم الفردية والجماعية ،فى هذه الحضارة الغربية التى تبدو لهم عظيمة الغنى ، سخية العطاء .

اذا استثنينا المحاولة الضخمة الجبارة التى قام بها جورج سارتون[١] نكاد لانجد فى اللغات الأوربية أية دراسة علمية ، عميقة ، وافية ، للحضارة الاسلامية العربية ، تحاول أن تحدد محتواها ، وروحها ،

(١) المدخل إلى تاريخ العلم ، ثلاثة أجزاء .

تحديدا دقيقا ، وتقدر قيمتها وما قدمته للحضارات الأخرى تقـديرا عادلا . وليس فى اللغة العربية مثل هذه الدراسة أيضا . وفضلا عن ذلك فان ما يوجد من الدراسات والأبحاث عن الحضارة العربية فى اللغات الأجنبية يكاد يجهله جمهور المتكلمين باللغة العربية . وما لم يوجه القراء العرب الى مثل هذه الدراسة العلمية الموضوعية لا يحتمل أن ينجحوا فى سعيهم للخروج من هذه المحنة المؤلمة التى يضطربون فيها .

حالة الدراسات التاريخية فى العالم العربى اليوم

لو ألقينا نظرة ناقدة على الدراسات التاريخية فى العـالم العربى الاسلامى لوجدناها ما تزال خاضعة لتأثير المؤرخين العرب القدماء ، سائرة على مناهجهم ، مترسمة طريقتهم فى البحث ، والمعالجة ، والتفكير . وما زالت نظرة معظم المؤرخين العرب المعاصرين لحوادث التاريخ ، وطريقتهم فى معالجتها ، وتأكيدهم على بعضها دون البعض الآخر ، هى هى نظرة المؤرخين القـدماء تقريبا . ولا يختلف كثير من كتب التاريخ الحديثة ، كمحاضرات تاريخ الأمم الاسلامية للشيخ محمد الخضرى ، عن الطبرى وأبى الفداء الا قليلا ، اذا استثنينا اقحام بعض الملاحظات الاعتذارية هنا ، وحشو بعض المواعظ والارشادات هناك . ويتميز معظم الانتاج الحديث بما يلى : —

أولا — ما يزال اهتمـام المؤرخين المعـاصرين منحصرا فى تاريخ الأسر الحاكمة ، والشخصيات المشهورة من خلفاء وقواد ورجال دين .

ثانيا — وما زالت مادة التاريخ عبارة عن سرد مجرد لمجموعة من الحوادث والتواريخ وأسماء الأعلام .

ثالثا — وما زال المؤرخون يتناولون التاريخ العربى باعتباره فترة من الزمن قائمة بذاتها ، تامة ، منفصلة عن التاريخ الانسانى ، تبتدىء بعام الفيل ، أو بهذه الفترة الغامضة التى تدعى بالعصر الجاهلى ، وتنتهى بسقوط بغداد عاصمة العباسيين على يد هولاكو فى عام ١٢٥٨ فى المشرق ،

وسقوط غرناطة ، وخروج عبد الله الصغير ، آخر ملوك بنى نصر ، لاجئا الى مراكش عام ١٤٩٢ فى المغرب . أما الأزمان التى سبقت الجاهلية فيحفها الظلام ، أو أنها فى الحقيقة لاتستحق اهتمام المؤمنين . ولم يكلف الا القليل من المؤرخين العرب المحدثين أنفسهم عناء البحث فى هذهالفترة الواقعة بين سقوط بغداد والاحتلال العثمانى. وذلك يعود ، بصورة جزئية، الى الصعوبات التى تعترض سبيل الباحث ، وبصورة أساسية الى هذا الاعتقاد الغامض بأن التاريخ العربى الاسلامى قد انتهى أمره بسقوط الخـلافة .

والمؤرخ الحديث اما آن يسرد التاريخ العربى سردا يظهر أمجاده بألوان ساطعة ، قافزا الفترات المضطربة فيه ، متجاوزا عن الأعمـال والحوادث المظلمة ، قارئا فيه كل ما حققته « اللبرالية » الغربية . وقد سميت هذه النزعة ، تسمية موفقة ، بالرومانتيكية الاسلامية ، واما أن يعرضه عرضا متسرعا ، سطحيا ، متجلببا بجلباب العلم ، يظهره مسيخا فارغا ، سقيما ، حائل اللون ، منفرا للشبان المتعلمين العصريين .

كيف يجب أن يُعلَّم هذا التاريخ ؟

أولا — يجب أن ينقل اهتمام الباحثين من سرد الحوادث والتواريخ الى التفسير ، والتحليل ، والتعليل . يجب أن تفرد القضايا الأساسية فى التاريخ العربى الاسلامى ، وتفحص ، ويعين موضعها الحق من التاريخ الانسانى تعيينا دقيقا . ويجب أن يتناول بمثل هذه الطريقة من الدراسة والبحث جميع ما حققه العرب فى الحضارة والعلم ، « والمميزات البارزة التى تميز مختلف أدوار تطورها » . ولعل كتاب الأستاذ برنارد لويس (العرب فى التاريخ ، لندن ، ١٩٥٠) هو من أصح الأمثلة على هـذه الطريقة فى الدراسة والبحث .

ثانيا — يجب أن يهتم المؤرخ الحديث اهتماما جديا ، الى جانب اهتمامه بدراسة الجانب السياسى من التاريخ الاسلامى ، ببحث الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية . وقد لاتعين المصادر التاريخيةالعربية

الباحث فى دراسة هذه النواحى اعانة كافية . على أن دراسة ما تركه العرب من أدب تكمل هذا النقص ، وتيسر على الباحث مهمته . والحقيقة أنه ليستحيل فصل مصادر التاريخ عن مصادر الأدب فى اللغة العربية .

ثالثا — يجب أن يدرس التاريخ الاسلامى على أنه جزء غير منفصل من تاريخ البشرية . ولعل هذه القضية أهم نقاط البحث جميعا ، وعلى هذا يجب أن نتوسع فى بحثها قليلا . ان الباحثين المحدثين لم يعنوا بالحضارة العربية العناية الكافية ، ولم يدرسوها الدراسة التى تستحق. ولم يبذل ، لحد الآن ، أى جهد منظم لدراسة هذه الحضارة دراسة دقيقة ، منقصية ، تبين علاقاتها بالحضارات السابقة والمعاصرة ، وتحدد تأثيرها الأساسى فى الحضارات اللاحقة وخاصة الحضارة الغربية . ونحن على يقين ، استنادا الى الدراسات الجزئية التى تمت فى الموضوع ، بأن مثل هذه الدراسة ستظهر الأثر الخير الذى كان للحضارة العربية على الحضارة الغربية ، مهما كان هذا الأثر ضئيلا . ومثل هذه النتيجة تعيد الثقة الى نفوس ناشئة المسلمين بأن الحضارة العربية ، وان انقضى دورها اليوم ، كانت حلقة نيرة من حلقات الحضارة البشرية ، التى نستمتع الآن بطور من أطوارها . على أن هذا الأثر لايتم فى عقول هذه الناشئة ما لم يغير الباحثون الغربيون ، الذين يكتبون التاريخ الغربى خاصة والتاريخ الانسانى عامة ، موقفهم من الحضارة العربية ، فيعطوا هذه الحضارة حقها عند البحث عن مصادر الحضارة الغربية الحديثة . ان مؤرخا عظيما من مؤرخى الفلسفة ، كبرتراند رسل مثلا ، لم يخصص للفلسفة العربية ، والدين الاسلامى والنبى محمد ، أكثر من ست عشرة صفحة متفرقة من صفحات كتابه الكبير (تاريخ الفلسفة الغربية ، الطبعة الثالثة ، لندن ، ١٩٤٨) البالغ عددها ٨١٦ صفحة .

وهذا باحث أميركى مشهور يؤلف حديثا « بحثا فى تفهم العالم » ولا يخصص للعرب والمسلمين غير اثنتى عشرة صفحة من مجموع

٤٩٦ صفحة [١] . قد يكون هذا مقياسا غير دقيق لتقدير الأهمية النسبية لأفكار الناس وأعمالهم ، ولكن هذا المقياس على ما ينقصه من الدقة ، يعكس لنا اهمال الباحثين الغربيين المعاصرين ما قدمه المسلمون ، وهم سبع الجنس البشرى ، فى حقل الحضارة والدين .

لم أشر الى المؤلفات العديدة التى كتبتها أجيال متعاقبة من المبشرين. وليس الدافع الى اغفال هذه المؤلفات تقصيرا فى التنبه لها ، أو رغبة فى نكران ما قدمته للدراسات العربية الاسلامية . ولكن معظم هذه المؤلفات لم تكن مجردة عن الغرض ، خالصة النية العلمية . ان هذه الطائفة من المؤلفات كما يقول هـ . ا . ر . جب بايجاز بليغ [٢] : « تصدر عن أولئك الذين يتحكم بتفكيرهم عدم الرضى عن الاسلام . قد تكون هذه النظرة جديرة بالاحترام عندما تنشأ عن اعتقاد دينى مخلص . تلك حال معظم مؤلفات المبشرين . وانه لمن الظلم أن نغفل هذا التقدم العظيم الذى حققه المبشرون ، فى السنوات الأخيرة ، نحو تفهم الاسلام تفهما داخليا مشبعا بالعطف ، بدلا من دراسته دراسة خارجية مغرضة ، فجة . ومع ذلك فما تزال الأحكام السابقة ، والآراء المغرضة تلازم موقفهم من الاسلام . وهذا ما يجب التنبه له عند تقدير كتاباتهم » .

على أن هنالك من الدلائل ما يشير الى أن الباحثين الغربيين قد بدأوا يتلافون هذا النقص . فقد أشار « ويل ديورانت » ، فى كتابه « قصة الفلسفة » ، اشارة واحدة عابرة الى الاسلام . أما فى كتابه الكبير الذى صدر حديثا عن تاريخ الحضارة فقد عقد للحضارة العربية والاسلامية سبعة فصول كاملة ، استغرقت ١٩٣ صفحة من صفحات الكتاب البالغة ١١٠٠ صفحة . ان عناية الباحثين الغربيين ، بما قدمه العرب والمسلمون للحضارة الانسانية ، عناية حقيقية ، وانصرافهم الى دراستها دراسة أكثر موضوعية ، لا تظهر فى هذه المؤلفات الأدبية الرصينة التى ينتجها

(١) ف . س . ك . نوثورب ، التقاء الشرق والغرب ، نيويورك ١٩٤٧ .

(٢) المحمدية ، لندن ، ١٩٥٠ .

الغرب فحسب ، ولكنها ظاهرة أيضا فى ازدياد عدد الجامعات والمعاهد العلمية التى تفسح المجال للدراسات الاسلامية ، وفى هذه الاعانات الضخمة التى تهبها المؤسسات العلمية للباحثين فى الشؤون الاسلامية ، وهى متجلية فى هذا المجهود الضخم الذى يبذله هذا المؤتمر . ويجب أن تؤدى هذه المجهودات فى حقل البحث المجرد أولا الى معالجة الحضارة العربية والاسلامية معالجةأكثر عدالة وانصافا ، والىالحكم علىما قدمته الى الحضارة الانسانية حكما عادلا نزيها . وأخيرا الى اعادة ثقة المسلمين عامة ، لا سيما الشبان منهم ، بأن دينهم وحضارتهم لم يتعرضا ، ولن يكونا عرضة ، لأحكام مبتسرة ، قائمة على التحيز المغرض ، والحقد الأعمى .

على أن أفضل وسيلة ننمى بها اهتمام الشباب العرب بتاريخهم ، وأقواها تأثيرا ، انما هى أن نجعلهم يهتمون بمشاكل بلادهم الحاضرة ، ويتفهمونها التفهم الصحيح . وهذا الفهم للمشاكل الحاضرة يقتضى ، بطبيعة الحال ، تقصى جذور هذه المشاكل فى التاريخ ، ودراسة جميع علاقاتها السابقة . وهذه القضية تنقلنا الى قضية أخرى خطيرة ، ألمعنا اليها فيما تقدم الماعا ، ولم نبحثها بحثا وافيا .

— ٣ —

ان المؤرخين بصورة عامة ، والمؤرخين العرب والمسلمين بصورة خاصة ، قد أهملوا دراسة الفترة الممتدة من سقوط بغداد فى القرن الثالث عشر الى بداية النهضة القومية الحاضرة فى أوائل القرن التاسع عشر . أما أسباب اهمال المؤرخين لهذه الفترة فعديدة . على أن أهمها هو انحطاط الحياة الفكرية والسياسية فى هذه الفترة ، وتغلب الدول غير العربية على ديار الاسلام ، وصعوبة تتبع المراجع الأجنبية . لقد زالت البلاطات العربية الفخمة ، وانحطت الخلافة بأمجادها الروحية وبهرجها الدنيوى ، فظن المؤرخون ، وتبعهم عامة القراء العرب ، بأن التاريخ العربى قد توقف ، وأن العرب ، كأمة ، قد أغفوا فلم يعد لهم حوادث

تذكر ، وتاريخ يدون ، وأمجاد تنشر . ثم ان حالة الناس الوجدانية كانت تدفع بهم الى تجاهل هذه الفترة . لقد غلب المسلمون والعرب على أمرهم ، وانحطوا من علياء أمجادهم الى واقع فقير ، متأخر ، ضعيف ؛ فلا غرو أن يهربوا من حقائق واقعهم المؤلمة ويحتموا بذكريات ماضيهم البهيجة ، وأن ينصرفوا الى التغنى بأمجادهم القديمة . والحق أن هذه الفترة لم تهمل اهمالا تاما . فقد ألفت فيها الكتب ، وان كانت هذه الكتب لم تخل من جميع الشوائب التى علقت بالمؤلفات التاريخية العربية والاسلامية التى ذكرناها آنفا . وزيادة على ذلك فان هذه المؤلفات ، بصورة عامة ، اقليمية ، لم تربط موضوع بحثها بالتاريخ العربى العام ، ولم تعالجه كتيار من تياراته ، لتفكك الوحدة السياسية . مثل هـــذه المؤلفات التى تبحث فى تاريخ قطر معين ، ك « حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة » للسيوطى ، وخطط المقريزى . أو أسرة ملكية معينة كتاريخ السلاجقة لعماد الدين الأصفهانى . أو مدينة معينة ، ك « الدر المنتخب فى تاريخ حلب » لابن الشحنة ، ان جميع هذه المؤلفات ، مفيدة ، ممتعة ، ولكنها تظهر بجلاء انحلال الوحدة السياسية للعالم العربى والاسلامى ، وفقدان النظرة العامة الموحدة للعرب والمسلمين .

ان دراسة هذه الفترة مهمة جدا ، لأنها ترتبط بحيـــاتنا الحاضرة ارتباطا عضويا بحيث لايمكن فهم أسباب تخلف العرب الحاضر ، وسوء ما هم عليه من أوضاع ، الا بتفهم تاريخهم ابان هذه الفترة .

على أن كل هذه الملاحظات التى ذكرناها لدراسة التاريخ العربى والاسلامى دراسة علمية بريئة ، عادلة ، لايمكن أن تتحقق الا اذا تحقق الشرط الأول لوجودها . ألا وهو حرية التفكير ، والتعبير ، والنشر ، التى تتيح للباحث أن يبحث ، ويفكر ، وينشر تفكيره على القراء دون أن يلقى عائقا يحول دون اعلان رأيه .

والى جانب حرية التفكير والتعبير والاذاعة يحتاج هذا التاريخ العربى

والاسلامى ، الذى نريد أن يهتم به الشبان العرب والمسلمون ويمنحوه ولاءهم المخلص الواعى ، الى معلمين مُعَدّين اعدادا حسنا لتدريسه . والى باحثين مخلصين فى بحثهم متمكنين من الطريقة العلمية ، والى ناشرين يهمهم العلم الخالص أكثر مما يهمهم تملق الجمهور والسعى وراء الثروة.

لهجات العرب قبل الإسلام

الدكتور جواد علي

للعرب لهجات دعاها علماء اللغة الاسلاميون (لغات) تجوزا ، وألفوا فيها كتبا عرفت بـ « كتب اللغات » . وتسمى هذه اللغات فى اصطلاح علماء اللغة المحدثين « لهجات » . واللهجة فرع من فروع لغة واحدة ، لها مجموعة من الصفات اللغوية تتميز بها ، من أهمها الأصوات وطبيعتها وكيفية صدورها . وتدرس فى علم الـ Phonetics علم مخارج الحروف.

ولنشوء اللهجات عوامل منها : الرس ّ واختلاف القبائل وتعددها وجغرافية المكان مثل الأنهار والجبال والوهاد والوضع السياسى والخلافات الدينية والحالة الاقتصادية والثقافية ، وهى أخص من اللغة لأنها جزء من كل ، وعضو من جسم . ثم ان اللغة مجموعة لهجات وللعلماء فى هذا الموضوع آراء وبحوث مدونة فى كتب اللغة .

وقد وصلت الينا نصوص من مواضع مختلفة من الجزيرة ، أكثرها من اليمن ثم الحجاز . مدونة بلهجات عربية لم يكن للعلماء علم سابق بها ، تتحدث عن تعدد لهجات العرب قبل الاسلام . كما وصلنا كتاب لمؤلف (كلاسيكى) مجهول عاش فى حوالى الميلاد أو فى القرن الأول منه . وفيه اشارة الى تعدد ألسنة سكان الساحل العربى للبحر الأحمر من ميناء (لويكه كومه Leuke Kome) أى البيضاء الى موضع (Muza) وهو (مخا) . والى تعذر فهم بعضهم عن بعض . ولكنه لم يشر بالأسف الى أسماء تلك اللهجات المتعددة والألسنة التى تكلم بها سكان ذلك الساحل .

وعنى المستشرقون بالنصوص الجاهلية التى وصلت اليهم فدرسوها وقرأوها ونشروها . وقسموها الى مجموعتين . لهجات عربية شمالية

ولهجات عربية جنوبية . ولكل مجموعة لهجات . أما المجموعة العربية الجنوبية ، فتشمل من اللهجات : المعينية والسبئية والقتبانية والحضرمية. ولها أبجدية خاصة وقلم يعرف بـ (القلم الحميرى) عند المستشرقين . وبالمسند عند الاسلاميين ، من كلمة (مسند) ومعناها (الكتابة) فى اللهجات العربية الجنوبية . فهى كلمة عامة خصصها المسلمون فى قلم (حمير) ومن اليهم ممن ذكرت . وهى مع ذلك أقرب الى الصواب من مصطلح المستشرقين ، فان حمير ، قوم متأخرون بالنسبة الى المعينيين والسبئيين والحضرميين والقتبانيين ، وقد عرفوا قبيل الميلاد فما بعد ، ولا يجوز الحاق المتقدم بالمتأخر ، والصحيح هو العكس . ولصعوبة اثبات أول من استعمل هذا القلم من العرب الجنوبيين لننسبه اليـه ، لذلك أفضل تسمية الاسلاميين على تسمية المستشرقين .

وأما اللهجات العربية الشمالية ، فأشهرها اللغة العربية الفصيحة ، لغة القرآن الكريم الخالدة ، واللحيانية والثمودية والصفوية والنبطية . وتمتاز العربية الفصيحة عن اللحيانية والثمودية والصفوية بقلمها المشتق من القلم النبطى المتأخر ، وهو سليل القـلم الآرامى القـديم . أما قلم اللحيانية والثمودية والصفوية ، فقلم قريب من المسند ، وهو مشتق منه فى رأى المستشرقين . ولهذه اللهجات أيضا خصائص ومميزات .

ولا أجد لهذا التقسيم الذى درج عليه المستشرقون ، أسسا جغرافية أو تاريخية أو لغوية يستند اليها . فليست هنالك حدود جغرافية أو لغوية أو تاريخية فاصلة تفصل شمال الجزيرة عن جنوبها ، أو العرب الشماليين عن العرب الجنوبيين . وليست هنالك حدود تبين لنا من أين والى أين كانت منطقة انتشار العرب الجنـوبيين . ومن أين والى أين انتشرت اللهجات العربية الشمالية ، اللهم الا اذا اصطلحنا على اعتبار كل ما وقع شمال اليمن وحضرموت شمالا ، فكل لهجة فى هذه المنطقة هى لهجة شمالية ، وكل لهجة من لهجات اليمن وحضرموت لهجات جنوبية . ولكننا حتى فى هذا الفرض ، نجد بين لهجات المجموعة الشمالية اختلافا

لا يقل عن الاختلاف الذى بين المجموعتين ، يجعل من الصعب الأخذ بهذا التقسيم .

تختلف السبئية عن باقى اللهجات العربية الجنوبية باستعمالها حرف الهاء فى ضمير الغائب للشخص الثالث وللضمير اللاحق فى آخر الكلمة . وفى الحاقها هذا الحرف فى أول الفعل الأصلى لتوليد الفعل المزيد . أما اللهجات الأخرى فتستعمل حرف السين . وهنالك فروق أخرى بين السبئية واللهجات الباقية وبين هذه اللهجات أيضا . وتختلف المجموعة العربية الجنوبية عن المجموعة العربية الشمالية بالحاقها حرف الميم فى أواخر النكرات ، ليقوم مقام حرف التنوين ، وحرف النون فى أواخر الأسماء التى يراد تعريفها ليقوم مقام لام التعريف ، باستثناء الاسم المضاف أو المتصل بمضمر ، والاسم الذى تتبعه جملة هى صلة موصول محذوف ، وأسماء فصول السنة ، فان هذه لاتقبل أداة التعريف . وأظن أن أداة التعريف هذه هى أهم ميزة تميز اللهجات المذكورة عن بقية اللهجـات .

أما اللهجات الشمالية ، فتستعمل الصفوية والثمودية منها حـرف (الهاء) أداة للتعريف كما هى الحـال فى العبرانية ، تضعه فى أوائل المعرفات . فهى فى مقام (ألف ولام) التعريف فى عربية القرآن الكريم ، و (النون) فى العربية الجنوبية . وتستعمل عربيتنا (الألف واللام) أداة للتعريف كما هو معلوم ، وتشاركها فى ذلك النبطية ، وهى لهجة آرامية لم يتمكن الكاتبون بها مع ذلك من التخلص من لهجتهم العربية التى كانوا يتكلمون بها ، فظهرت صيغها وكلمات منها ولا سيما الأعلام بارزة واضحة فى نصوصهم . وهى قريبة جدا من عربية القرآن الكريم . ولعلها أقرب اللهجات العربية الى هذه اللهجة . ومن هنا نستطيع أن نفهم بسهولة سبب اشتقاق الخط العربى من الخط النبطى .

وتشارك الصفوية العبرانية فى مسائل نحوية وصرفية : كما فى تشديد الحرف التالى لهاء التعريف ، وفى اضافة صيغة المنعوت الى النعت على

طريقة العبرانيين المتأخرين، وتشارك العربية الجنوبية فى أمور أخرى لا ترد فى عربية القرآن الكريم .

يتضح مما تقدم أن لهجات كل مجموعة من هاتين المجموعتين متباينة فيما بينها من حيث الأصول النحوية والصرفية ، وهى الأساس بالطبع فى الحكم على مبدأ كل تقسيم . وسبق أن قلت أيضا انه لاتوجد أسس تاريخية أو جغرافية لهذا التقسيم الذى أوجده المستشرقون ، ولما كان التقسيم الى فصائل ومجموعات يجب أن يعتمد على أسس عامة وخصائص مشتركة ، وهى أمور لم تتوافر فيه ، لذلك رأيت الاقلاع عن تقسيم المستشرقين الذى درجوا عليه ، والتفكير فى طريقة جديدة تؤدى بنا الى ايجاد تقسيم جديد . وخير مانفعله فى هذا السبيل هو البحث عن نصوص جاهلية جديدة ، والاحاطة بالنصوص التى وصلت الينا ودراستها دراسة لغوية علمية شاملة ، لمعرفة خصائصها ومميزاتها المشتركة ، وعلى هذه الدراسات يبنى التقسيم .

لقد بان لنا من دراسة جميع النصوص الجاهلية التى عثر عليها فى جزيرة العرب حتى الآن أنها من حيث استعمال أداة التعريف لاتخرج من حدود مجموعات ثلاث : مجموعة تستعمل (ال) أداة للتعريف ، ومجموعة تستعمل (الهاء) أداة للتعريف ، ومجموعة تستعمل (النون) .

أما مجموعة (ال) فتشمل النصوص النبطية وبضعة نصوص كتبت بلهجة قريبة من عربية القرآن الكريم ، هى النص المعروف عند المستشرقين باسم نص « النّمارة » ويرجع تاريخه الى سنة (٣٢٨) للميلاد . وهو شاهد قبر ملك عربى شمالى اسمه (امرؤ القيس) يظن العلماء أنه أول ملوك الحيرة فى العراق .

ويليه نص (زبد) ويعود تاريخه الى سنة (٥١٢) للميلاد ، ونص (حران) ويرجع الى سنة (٥٦٨) للميلاد ، وكتابة أم الجمال الثانية . وتشمل هذه المجموعة أيضا عربية القرآن الكريم واللهجات القريبة أو المتفرعة منها ، المذكورة فى كتب اللغة .

وأما مجموعة حرف (النون) فتشمل كما قلت اللهجات المعينية والسبئية والقتبانية والحضرمية والحميرية ، وهى على اختلافها المذكور تتفق كلها فى استعمال هذا الحرف أداة للتعريف . وأما مجموعة حرف (الهاء) فتشمل الصفوية والثمودية . وهذا التقسيم هو على ما أظن أجمع وأدق فى الزمن الحاضر من تقسيم المستشرقين . ويمكن أن يكون أساسا الى دراسات أوسع قد تؤدى بنا الى تقسيم جديد للهجات العرب قبل الاسلام ، على أن توجه العناية فى الوقت نفسه الى البحث عن كتابات جديدة تكون سندا لهذه الدراسات ، وللتوصل الى أقدم لهجة عربية تفرعت منها هذه اللهجات أو ما يسمى بـ (Proto Arabisch) أو (Ur Arabisch) عند المستشرقين ، أو اللهجات القديمة التى تفرعت منها سائر اللهجات .

والنصوص التى وصلت الينا هى — ويا للأسف — فى أمور شخصية ، فلم يرد من بينها حتى الآن نص منظم ، أو قطعة أدبية منثورة ترينا أدب القبائل فى ذلك العهد ، واللغة التى كانت تستخدمها فى تدوين شعورها وتفكيرها وعواطفها قبل الاسلام ؛ وبهذه النصوص كما لا يخفى تتمكن من معرفة لغة الأدب والتدوين عند الجاهليين . ثم انها فى الشخص الثالث أى الغائب ، فلم يصل الينا نص منها بلغة المخاطب أو المتكلم . ثم انها جميعا خالية من كل علامة تشير الى كيفية ضبط الكلمات والاعراب . وهذا أمر يؤسف له أيضا ، اذ حرمنا بذلك من معرفة كيفية نطق عرب قبل الاسلام بالمفردات والتراكيب ، كما حرمنا من الوقوف على (الاعراب) فى لهجات قبائل الجاهليين . والاعراب سمة من أقدم السمات اللغوية التى فقدتها جميع اللغات السامية ، باستثناء البابلية القديمة وعربية القرآن الكريم التى ضبطت قواعدها وحوفظ على الاعراب فيها فى الاسلام بفضل القرآن ، حتى صار (الاعراب) المميز الفارق بين العربية الفصحى لغة العلم والسياسة والدين ، وبين بقية اللهجات .

أما اللهجات الأخرى التى لم يصل منها الينا نص جاهلى مدون ، فهى عديدة ، ذكرت فى كتب اللغة . غير أن ما ذكر عنها لايمكن أن يكون أساسا علميا لتكوين آراء علمية عنها . فأكثر ما ذكره علماء اللغة عنها هو كلمات معجمية لايمكن الاستدلال بها على الفروق التى بين هذه اللهجات ، سواء أكانت لهجات قبائل تنسب نفسها الى عدنان أم قحطان . ثم انه كما نعلم دُون فى الاسلام ، وأكثره فى العصر العباسى ، أى بعد صقل الألسنة وتأثرها بلغة القرآن الكريم ، لغة الدين والدولة . ولهذه الملاحظة أهمية بالطبع لمن يريد التعمق فى البحث عن اللهجات . ولم يصل الينا حتى اليوم كتاب دونه علماء العربية فى نحو هذه اللهجات وصرفها على نحو ما دون عن لغة القرآن الكريم (١) .

وليست اللهجات على درجات واحدة فى الفصاحة والصفاء فى نظر علماء العربية ، فلبعضها مآخذ أخذها عليها العلماء : مثل العنعنة التى تذكر فى تميم ، وهى قلبهم الهمزة عينا ، والكشكشة فى أسد وهى ابدال الكاف شينا . والتلتلة أى كسر حروف المضارعة ، والعجعجة أى قلب الياء المشددة جيما (٢) وما شابه ذلك. وهى أمور فى نظرهم معيبة ولذلك أدخلوها فى (باب اللغات المذمومة) (٣) . ويلاحظ أن أغلب الفروق والمآخذ التى أخذها علماء العربية على اللهجات ، والتى لفتت أنظار النحاة واللغويين ترجع الى طبيعة اختلاف الأصوات والقوالب والمفردات . مثل هذه المآخذ التى ذكرتها (ومثل.. استعمال لفظ عند قبيلة فى صيغة تخالف صيغته عند أخرى ، أو بمعنى يختلف قليلا(٤)) . وهى مآخذ آخذت على هذه المآخذ التى ذكرتها (ومثل استعمال لفظ عند قبيلة فى صيغة تخالف جاهلى مدون . أما اللهجات التى وردت بها نصوص جاهلية مدونة ، والتى أشرت اليها فليس لها مكان بارز فى كتب اللغويين . وقد عد العلماء

(١) Emo Littmann, in Orientalia, Vol. 21, Fax. 3., 1952, P. 387 .

(٢) يوهان فك : ص ٤٨ ، الصاحبى ص ١٩ وما بعدها .

(٣) الصاحبى ص ٢٣ .

(٤) يوهان فك ص ٨ .

اللهجات المتفرعة من اللهجات العربية الجنوبية القديمة أو الباقية منها لهجات غير فصيحة . بل جعلها بعضهم لسانا آخر لا علاقة له بهذا اللسان العربى المبين . روى عن أبى عمرو بن العلاء أنه قال : « ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا » [1] . وعلماء العربية الآخرون هم على الجملة على هذا الرأى . وللهمدانى خاصة بحث طريف فى الحكم على فصاحة اللهجات العربية الجنوبية ، استعرض الألسنة وأعطى كلا منها درجة ومكانة فى الفصاحة أو الرداءة [2] . وقد ترتب على اختلاف فصاحة القبائل ، وضع قواعد فيمن يجوز الاستشهاد بكلامهم من القبائل والناس ومن لا يجوز . ويلاحظ أن الهمدانى وأضرابه من العلماء الذين تكلموا عن اللهجات وعن علاقة اللهجات بعضها ببعض ، انما كانوا يقيسون كل لهجة بمقاييس النحو ، ويحكمون عليها من حيث الفصاحة وعدمها من وجهة نظر واحدة ، هى مطابقتها أو مخالفتها للقواعد [3] .

واللهجة التى اتخذها العلماء مقياسا لقياس فصاحة اللهجات الأخرى، هى اللسان الذى نزل به القرآن الكريم . فعلى قرب اللهجات أو بعدها منه ، أعطى العلماء حكمهم على الألسنة . فما قرب منه فهو فصيح أو قريب منه ، وما بعد عنه فهو ردىء ، وبهذا الميزان صدرت الأحكام . ويلاحظ أن هذه الأحكام اعتمدت خاصة على قواعد الاعراب التى هى من مميزات الفصاحة والثقافة بالنسبة للهجات والناس فى الاسلام .

لقد تساءل كثير من العلماء ما أصل هذا اللسان الذى نزل به القرآن الكريم والذى اتخذه الاسلاميون مقياسا يقيسون به فصاحة لهجات العرب ؟ وكيف نشأ وكيف تطور فى لفظه ومادته وآدابه حتى انتهى الى هذا الشكل الذى وصل الينا ؟ وهل كانت العربية الفصحى لغة الأدب لجميع سكان الجزيرة أم أنها كانت لغة جزء منها ؟ ولهم على هذه الأسئلة

---

(١) طبقات الشعراء لابن سلام الجمحى ص ٤ (طبعة لندن) .
(٢) الصفة ص ١٣٤ .
(٣) يوهان فك ص ١٥٥ .

أجوبة مختلفة . أما الاسلاميون فرأى فريق منهم أن أول من تكلم العربية اسماعيل بن ابراهيم [1] ، ورأى فريق آخر أن أول من تكلم بالعربية وأبان عن أغراض نفسه وأعرب هو (يعرب بن قحطان) [2] . وعلى هذا يكون (يعرب) أول رجل تكلم العربية وعنه أخذها نسله ومن ذريته تعلم اسماعيل بن ابراهيم . وهو رأى اليمانية الذين يرون أنهم أصل العرب وشجرتها . ومنهم من زعم أن العربية لغة (العرب العاربة) ومنها انتقلت الى القحطانيين فالعدنانيين على النحو المروى فى تقسيم العرب الى طبقات .

ورأت جماعة أن اللسان العربى هو لسان آدم فى الجنة ، فلما عصى ربه ونزل الأرض نسى لسانه فتكلم السريانية[3] . وقال فريق ان لسان جميع من كان فى سفينة نوح هو السريانية الا رجلا واحدا هو (جرهم) ، فكان لسانه لسان العربى الأول ، فلما خرجوا من السفينة تزوج ارم بن سام بعض بناته ، فمنهم صار اللسان العربى فى ولده عوص أبى عاد وعبيل ، وجاثر أبى ثمود وجديس [4] . هذه هى مجمل آراء العلماء الاسلاميين فى أصل اللغة العربية وأول من تكلم بها . وهى آراء لم تستمد بالطبع من دراسة النصوص الجاهلية القديمة . وللعواطف عليها أثر كبير ، ولا سيما فى موضوع النزاع السياسى الذى كان بين أهل الحجاز وأهل اليمن ، النزاع القحطانى العدنانى المعروف . وهو نزاع ولّد قصصا كثيرا وشعرا كثيرا وأخبارا من جملتها هذه الأخبار والمفاضلة فى أول من تكلم العربية ، أهو (يعرب) وهو جد القحطانيين أم اسماعيل وهو جد الاسماعيليين . وهو نزاع طويل عريض لا مجال للكلام عنه فى هذا الوقت .

وهنالك أسئلة أخرى تتعلق بهذا الموضوع ولها أهمية كبيرة فى

(١) البيان والتبيين (٢ : ١٣٤) « طبعة ١٣١٣ » الهلال السنة ٢٦ أكتوبر ١٩١٧ جا ص ٤٤١ .

(٢) « أول من تكلم بالعربية ونسى لسان أبيه اسماعيل عليه السلام » المزهر (١ : ٢٢) .

(٢) المعارف ص ١٤ (طبعة كوتنكس ١٨٥٠) .

(٣) المزهر للسيوطى (١ : ٣٠) (طبعة مطبعة عيسى البابى الحلبى بمصر) .

(٤) المزهر (١ : ٣٠ – ٣١) .

البحث ، هى : لغة من كانت هذه العربية الفصحى قبيل الاسلام ؟ ومن كان أفصح العرب من القبائل فى أيام الرسول ؟ قريش التى ولد بين ظهرانيها الرسول أم قبائل أخرى ؟ وقد ذهبت جماعة من علماء العربية ، الى أن قريشا هى أفصح العرب ، وبلسانها نزل القرآن ، لأنها كانت تجتبى أى تختار أفضل لغات العرب ، حتى صار أفضل لغاتهم لغتهم ، فنزل القرآن بها [1] . وهو رأى منسوب الى (قتادة) المتوفى سنة ١١٧ للهجرة [2] . وللفراء المتوفى سنة ٢٠٧ رأى يشبهه . قال : « كانت العرب تحضر المواسم فى كل عام ، وتحج البيت فى الجاهلية ، وقريش يسمعون لغات العرب ، وخلت لغتهم من مستبشع اللغات ، ومستقبح الألفاظ »[3] .

وقال أحمد بن فارس المتوفى سنة (٣٩٥ هـ) [4] نقلا عن (اسماعيل ابن أبى عبيد الله) : « أجمع علماؤنا بكلام العرب ، والرواة لأشعارهم ، والعلماء بلغاتهم وأيامهم ومحالهم أن (قريشا) أفصح العرب ألسنة وأصفاهم لغة . وذلك أن الله جل ثناؤه اختارهم من بين جميع العرب واصطفاهم ، واختار منهم نبى الرحمة محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم . فجعل قريشا قطان حرمه وجيران بيته الحرام ، وولاته . فكانت وفود العرب من حجاجها وغيرهم يفدون الى مكة للحج ، ويتحاكمون الى قريش فى أمورهم . وكانت قريش تعلمهم مناسكهم وتحكم بينهم . ولم تزل العرب تعرف لقريش فضلها عليهم و ... وكانت قريش ، مع فصاحتها وحسن لغاتها ورقة ألسنتها ، اذا أتتهم الوفود من العرب ، تخيروا من كلامهم وأشعارهم أحسن لغاتهم وأصفى كلامهم . فاجتمع ما تخيروا من تلك اللغات الى نحائزهم وسلائقهم التى طبعوا عليها ، فصاروا بذلك أفصح العرب » [5] . وورد تعليل فى سبب فصاحة قريش فقيل : « ان

---

(١) اللسان (٢*٧٧) .

(٢) الهلال العدد المذكور ص ٤٣ .

(٣) المزهر (١*٢٢١) (النوع الحادى عشر) .

(٤) على رأى .

(٥) الصباحى فى فقه اللغة ص ٢٣ (طبعة المؤيد سنة ١٩١٠) . المزهر (١*٢١٠) ، النيسابورى : غرائب القرآن (١*١٠) .

لغة قريش كانت أفصح اللغات العربية وأصرحها ، لبعدها عن بلاد العجم من جميع جهاتهم ، فصانها بعدها عن الأعاجم من الفساد والتأثر بأساليب العجم ، حتى ان سائر العرب على نسبة بعدهم من قريش كان الاحتجاج بلغتهم فى الصحة والفساد عند أهل الصناعة العربية [١] .

وتوسع المحدثون فى أثر ما كان لعكاظ فى تثقيف لغة قريش ، وفى تأثر من كان يحضر فيه من الشعراء والأدباء بلغة قريش [٢] . ومن هؤلاء (سليمان البستانى) ، [٣] ووجدت نظرية أن لغة القرآن الكريم هى لغة قريش لها أنصارا بين المعاصرين مثل الدكتور طه حسين [٤] وبين عدد من المستشرقين .

فلهجة قريش اذن رأى هذا الفريق هى أفصح اللهجات ،[٥] . ولكن هنالك رواية أخرى تصف قريشا بالغمغمة [٦] . والغمغمة هى من المآخذ التى أخذها العلماء على بعض اللهجات . وهنالك روايات أخرى تصف لهجات أخرى بالفصاحة . قال أبو عمرو بن العلاء : «أفصح العرب عليا هوازن ، وسفلى تميم» [٧] . ووصفت (هذيل) بالفصاحة كذلك[٨]. وكذلك (ثقيف) [٩] و (جرم) و (نصر قعين) حيث ذكر بعض العلماء أنهم أفصح العرب[١٠] .

(١) مقدمة ابن خلدون الفصل الثامن والثلاثون من القسم السادس ، الهلال العدد المذكور ص ٤٣ .

(٢) الهلال العدد نفسه ص ٤٣ ، (مصطفى صادق الرافعى تاريخ آداب العرب) (ج ١ ٨٨ وما بعدها) . Rabin, P 23

(٣) راجع مقدمته لترجمة الالياذة المطبوعة سنة ٩٠٤ من ١٠٩ وما بعدها . الهلال ص ٤٣ Rabin, P. 23.

(٤) فى كتابه : فى الأدب الجاهلى .

(٥) وأفصح العرب قريش المزهر (١ : ٢٠٩) .

(٦) التاج (٩ : ٦) .

(٧) المزهر (١ : ٢١١) . السيوطى : اتقان ص ١٠٩ مصطفى صادق الرافعى تاريخ آداب العرب الجزء الأول من ص ١٢٨ .

(٨) Rabin, P. 20.

(٩) المصدر نفسه

(١٠) اللسان (١٧ : ٢٢٥) (وسئل بعض العلماء أى العرب أفصح) فقال (نصر قعين) .

ووُصفت : قيس وتميم وأسـد والعجز من هوازن الذين يقـال لهم عليا هوازن (وهم خمس قبائل منها : سعد بن بكر وجشم بن بكر ، ونصر بن معاوية وثقيف) بالفصاحة كذلك وبأنها مادة اللغة (١) . وقال أبو عبيدة : « وأحسب أفصح هؤلاء بنى سعد بن بكر ، وذلك لقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « أنا أفصح العرب بيد أنى من قريش ، وانى نشأت فى بنى سعد بن بكر » — وكان مسترضعا فيهم — وهم أيضا الذين يقول فيهم أبو عمرو بن العلاء : « أفصح العرب عليا هوازن وسفلى تميم » (٢) . وقد عدَّت هوازن وتميم وأسد من أفصح القبائل فى الاسلام ، ولذلك رحل اليها علماء اللغة للأخذ منها مثل الخليل والكسائى والأزهرى وأمثالهم من العلماء . و (قال أبو نصر الفارابى فى أول كتابه المسمى بالألفاظ والحروف فكانت قريش أجود العرب انتقاءً للأفصح من الألفاظ وأسهلها على اللسان عند النطق وأحسنها مسموعا وأبينها ابانة عما فى النفس ، والذين نقلت اللغة العربية وبهم اقتدى وعنهم أخذ اللسان العربى من بين قبائل العرب هم : قيس وتميم وأسد ، فان هؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أخذ ومعظمه ، وعليهم اتكل فى الغـريب وفى الاعراب والتصريف ثم هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين ، ولم يؤخذ من غيرهم من سائر قبائلهم) (٣) .

ومن المحدثين الذين يرون أن نزول القرآن الكريم بلغة قريش ، الدكتور طه حسين ومصطفى صادق الرافعى ، وآخرون ، وعلى ذلك فالعربية الفصحى فى نظرهم هى عربية قريش (٤) .

والقائلون بأن العربية الفصحى هى لسان قريش ، متأثرون بكون الرسول من قريش وبأن القرآن الكريم نزل بين قريش ، فهو اذن بلغة

(١) الرافعى (١ : ١٢٧) .
(٢) المصدر نفسه (١ : ١٢٨) .
(٣) المدخل العدد المذكور ص ٤٤ ، المزهر (١ : ٢١١) .
(٤) فى : مصطفى صادق الرافعى تاريخ آداب العرب (٢ : ٤٦ وما بعدها) .

قريش ، وبما أورده علماء اللغة من انتقاء قريش لأدق الألفاظ وأعذبها ، وكقصص سوق عكاظ . أما أن الرسول من قريش ، فهذا أمر مفروغ منه . وأما أن القرآن الكريم بلسان قريش ، فمسألة فيها نظر . وقضية تحتاج الى بحث . فلو كان القرآن بلسان قريش ، لِمَ سأل رجال منهم فى تفسير كلمات من كلام الله ؟ ولم لجأ المفسرون الى الاستشهاد بشعر غير قرشي وبلغات قبائل أخرى لتفسير كلمة من كلام الله ؟ ولم ندر الشعراء فى قريش ؟ وقد ورد : ان قريشا كانت أقل العرب شعرا فى الجاهلية ، فاضطرها ذلك الى أن تكون أكثر العرب انتحالا للشعر فى الاسلام [1] . وورد أيضا (كأن العرب كانت تقر لقريش بالتقدم فى كل شيء عليها الا فى الشعر فانها كانت لا تقر لها به ، حتى كان عمر بن أبى ربيعة فأقرت له الشعراء بالشعر أيضا ولم تنازعها) [2] . ولم استشهد العلماء فى اللغة بأبيات من الشعر وبكلام الاعراب بدلا من الاستشهاد بلغة قريش ؟ ثم من يثبت مقالة من قال ان قريشا كانت تتخير الكلام ، فتنتقى منه أعذبه وأصفاه ، وليس لديهم دليل جاهلى مكتوب ، ولا أثر عتيق يمكن الاعتماد عليه ؟

ثم ما قولنا فى حديث طال بحث العلماء فيه وهو : « أنزل القرآن على سبعة أحرف » وقد قيل ان خمسة منها لعجز هوازن واثنين منها لقريش وخزاعة [3] . وهو حديث فى أمره نظر على كل حال ينسب الى (عبد الله بن عباس) وليست الرواية عنه من رواية من يجوز الاحتجاج بنقله ، وذلك أن الذى روى عنه — أن خمسة منها من لسان العجز من هوازن — الكلبى عن أبى صالح ، وأن الذى روى عنه — أن اللسانين

(١) طبقات الشعراء ص ١٠ فى الأدب الجاهلى ص ١٣٢ .

(٢) الأغانى (١ * ٣٥) والطبعة الأولى .

(٣) (أنزل القرآن على سبعة أحرف ، فالمراء فى القرآن كفر ، ثلاث مرات ، فما عرفتم منه فاعملوا به وماجهلتم منه فردوه إلى عالمه) . (ان هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسر منها) (أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف) . (تفسير الطبرى ١ * ٩ وما بعدها) .

الآخرين لسان قريش وخزاعة — قتادة ، وقتادة لم يلقه ولم يسمع منه [1] . والعجز من هوازن سعد بن بكر وجشم بن بكر ونصر بن معاوية وثقيف [2] ، قيل نزل القرآن بلسان قريش ولسان خزاعة وذلك أن الدار واحدة . وورد أيضا أنه نزل بلسان قريش [3] .

وقد أجمل (الطبرى) رأيه فى لغة القرآن الكريم بقوله : «ان القرآن كله عربى ، وانه نزل بألسن بعض العرب دون ألسن جميعها ، وان قراءة المسلمين اليوم ومصاحفهم التى هى بين أظهرهم ببعض الألسن التى نزل بها القرآن دون جميعها » [4] . وذهب (أبو عبيدة) المتوفى سنة ٢٢٣ هـ الى أن فى القرآن لهجات : لهجة قريش ولهجة هذيل ولهجة هوازن ولهجة يمن ، ولبعضها نصيب كبير فيه [5] . وذكر أبو بكر الواسطى أن فى القرآن خمسين لهجة ، ثمانى لغات دخيلة دخلت فيه .[6] وذهب (ابن عبد البر) المتوفى سنة ٤٦٣ هـ الى أن فى بعض مواضع من القرآن ما يعارض ما نعرفه من لهجة قريش ومن جملتها الهمزة [7] . وذكر ابن النقيب أن القرآن الكريم تضمن مفردات من جميع لهجات القبائل ، وكذلك مفردات من الأغريقية والفارسية والحبشية [8] . وجاء أيضا أن الخليفة عثمان بن عفان كان يفضل أن يكون المملى من هذيل والكاتب من ثقيف، وورد أنه قال : « اجعلوا المملى من هذيل والكاتب من ثقيف» [9]. وأن الخليفة (عمر)قال«لا يملين فى مصاحفنا الا غلمان قريش وثقيف» [10]. وقال الصاحبى : « قال أبو عبيد : وأحسب أفصح هؤلاء بنى سعد ابن بكر لقول رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : أنا أفصح العرب

(١) تفسير الطبرى (١ : ٢٣) ، مصطفى صادق الرافعى تاريخ آداب العرب (٢ : ٥٢) .
(٢) المصدر نفسه
(٣) كذلك (٤) تفسير الطبرى (١ : ٢٥) .
(٥) السيوطى : اتقان ص ١١٠ الصاحبى ص ٢٨ .
(٦) السيوطى اتقان ٣١٣ .
(٧) المصادر نفسها (٨) أيضاً (٩) الصاحبى
(١٠) المصدر نفسه

بيد أنى من قريش ، وأنى نشأت فى بنى سعد بن بكر . وكان مسترضعا فيهم ، وهم الذين قال فيهم أبو عمرو بن العلاء : أفصح العرب عليا هوازن وسفلى تميم » [1] وفى هذه الأقوال دليل على أن الفصاحة والعربية لم تكن خاصة فى قريش ، وأن القرآن الكريم لم يكن بعربيتها حسب .

ان لسيادة لهجة ما من بين لهجات عديدة شروطا : منها نبوغ شاعر أو شعراء أو كاتب أو كتاب فى تلك اللهجة غاية فى البلاغة والفصاحة والصناعة ، فتنتشر آثارهم بين الناس ويحاكيهم غيرهم فى ذلك ، ويكون ذلك سببا فى انتشار اللهجة وتفوقها . كما حدث عند اليونان فى الشعر القصصى (Epic) الذى بلغ كماله فى الياذة (هوميروس) المنظومة بلغة اليونانيين فى القرن التاسع قبل الميلاد . وفى الشعر الغنائى المنظوم بلغة الأيوليين احدى اللهجات اليونانية ، وذلك لسبق الأيوليين غيرهم بهذا الفن ، فلم يقل بعدهم سائر اليونان هذا النوع من القريض الا بهذه اللهجة . وكالذى حدث أيضا فى الشعر (الخورسى Choral) المنظوم باللهجة الدورية عند عموم اليونان (حتى المقطعات من هذا الضرب من الشعر المدرجة فى الروايات التمثيلية الفاجعة لم تؤلف الا بالدورية مع كون تلك الروايات باللهجة الاطيقية) [2] .

ومن أسباب تفوق لهجة على غيرها سبقها فى مضمار التأليف أو اتخاذها لغة رسمية فى دوائر حكومة قوية ، لها كيان وسلطان ، أو جعلها لغة دينية ، أو تأليف الكتب الدينية منها كما حدث فى الألمانية حيث صارت اللهجة التى ترجم بها (مارتن لوثر) الكتاب المقدس فى القرن السادس عشر ، لغة الأدب ، نظرا لمحاكاة الشعراء والأدباء اياه فى استعمالها للتعبير عن آرائهم [3] . أو السيادة السياسية والاقتصادية . وأمثال ذلك من عوامل بسطها العلماء المتبحرون فى اللغات . ولم يرد فى كل الروايات أن قريشا كانت تمتلك هذه الأسباب ، ليجوز لنا القول ان لغتها كانت لغة الأدب والشعر فى جزيرة العرب قبل الاسلام .

---

(١) كذلك (٢) الهلال العدد المذكور ص ٤٦ .

(٣) الهلال العدد نفسه ص ٤٦

أما المستشرقون فآراؤهم فى اللغة الفصحى مختلفة كذلك . يرى (نولدكه) أن الفروق بين اللهجات فى الأقسام الرئيسية من جزيرة العرب — مثل الحجاز ونجد ومناطق البادية المتاخمة للفرات — لم تكن كبيرة ، وأن اللهجة الفصحى مبنية على جميع هذه اللهجات [١] . ويرى (غويدى) أن اللغة الفصحى هى مزيج من لهجات تتكلم بها أهل نجد والمناطق المجاورة لها ، ولكنها ليست لهجة معينة لقبيلة معينة [٢] . أما (نلينو) فيرى أن اللغة الفصحى وهى لغة الشعر الجاهلى هى لغة القبائل التى اشتهرت بالبراعة فى نظم القصيد ، والتى تردد اليها النحاة وعلماء اللغة فى الاسلام ليتعلموا من أهلها صحة النطق بالحروف أو المعانى الغريبة والشواهد لقواعد النحو ، وهى قبائل معد التى جمع ملوك كندة كلمتها قبل منتصف القرن الخامس للميلاد . ويرى أن هذه اللهجة تولدت من احدى اللهجات النجدية ، وتهذبت فى مملكة كندة وفى أيامها فصارت اللغة الأدبية السائدة بين العرب [٣] . ويرى (فيشر (Fischer)) أن العربية الفصحى هى لهجة معينة ، ولكنه لم يعين اسم هذه اللهجة [٤] . أما رأى (هارتمن (Hartmann) و (فولرس (Vollers)) [٥] فخلاصته أن العربية الفصحى هى لهجة اعراب نجد واليمامة ، غير أن الشعراء أدخلوا عليها تغييرات عديدة . أما الأجزاء الباقية من الجزيرة ، فكانت تتكلم بلهجات أخرى . ومن رأى (بروكلمن Brockelman) و (ويتز شتاين (Wetzstein) وآخرين أن اللهجة العربية الفصحى لم يتكلم بها على الشكل الذى نعرفه . ولم يشرح (بروكلمن) علاقة هذه اللهجة ببقية اللهجات [٦] . ويرى (لندبرج Landburg) أن قواعد هذه اللهجة انما

(١) Noldeke, Beitrage. S. 1-14, Semiti. Sprochen, S. 54 F (2nd ed).

(٢) Guidi, Mix. Ling. G. Ascobi, Torino 1901, P. 323.

(٣) الهلال السنة السادسة والعشرون أكتوبر ١٩١٧ ج ١ ص ٤٦ وما بعدها

(٤) Fischer, in ZDMG. m Lix, 662, note. 4 Rabin, P. 17

(٥) Hartmann, OIZ, XI 23.

Vollers, Volkssprache, S. 184.

(٦) Brockelmann, G.V.G.I., 23

هي من وضع الشعراء ، فمن شعرهم استخرجت القواعد ، ومن قصائدهم استنبطت .

ولا بد من الاشارة الى رأى أحدث ضجة فى حينه بين المستشرقين ، هو الرأى الذى آبداه المستشرق (كارل فولرس K. Vollers) عن اللغة الأصلية التى نزل بها الوحى ومتن القرآن الكريم . ولهذا الرأى علاقة كبيرة بالطبع بأصل اللغة العربية الفصحى . زعم هـذا المستشرق أن القرآن الكريم قد نزل فى الأصل بلهجة محلية من اللهجات العربية الغربية وأنه لم يكن معربا ، ثم أدخل الاعراب عليـه على وفق قواعد لغـة الشـعر (١) . ردد هـذا الرأى المسـتشرق (كاله P. Kahle و (حاييم رابن Chaim Rabin) بوجه عام ، فقد وجد (كاله) فى مخطوطين عثر عليهما فى (لندن) أحاديث فى الحث على التزام قواعد الاعراب فى قراءة الكتاب العزيز ، فاستدل بها على أن الناس لم يكونوا يراعون الاعراب فى قراءة كتاب الله فى بادىء الأمر ، ثم روعى الاعراب فيها على وفق قواعد النطق المضبوطة فى الشعر ، والتى دونها علماء النحو فيما بعـد (٢) . ومن رأى المستشرق (ليتمـان E. Littmann) أن الرسول كان يخاطب المكيين بلهجتهم ، ويتحدث فى حياته اليومية بلغتهم . وأن الشعراء كانوا اذا قصدوا مكة للانشاد فيها جعلوا شعرهم قريبا من لهجـة أهلها ليسـهل على المكيين فهمهم ، وذلك لوجود اختـلاف بين اللهجات (٣) .

وقد نسى (فولرس) على ما يظهر أن القرآن الكريم هو الذى خلد هذه اللهجة ، وانها لولاه لما صارت لسانا رسميا للدولة والعلم والثقافة ، ولا لغة واحدة للعرب عامة . وانهـا انما صارت فصـيحة بنزوله بها . والا فانها لهجة مثل سائر لهجات العرب ، وان قواعدها من نحو وصرف انما دونت وضبطت فى الاسلام ، ولم تدون فى الجاهلية ، دونت وضبطت

---

(١) Orientalia, Vol. 21, Fax: 3, 1952, P. 391, K. Vollers, Volkssprache Und Schriftsprache un Alten Arabien, Strassburg 1905, Rabin, 4. P.

(٢) Orientalia العدد المذكور.

(٣) Orientalia, Vol., 12, Fasc., 3, (1952), P. 329

لضبط لغة القرآن الكريم وحفظها ، وليس العكس ، حتى يقال ان القرآن ضبط بمقتضى قواعدها وأصولها ، ثم انه سابق ، دوّن وحفظ قبل تدوين اللغة وحفظها بسنين .

وأما القول بأن القرآن لم يكن معربا فأعرب فى الاسلام ، وذلك لوجود أخبار فى الحث على التقيد بالأعراب ، ولاختلاف بعض حفظته فى الصدر الأول فى القراءات ، فان ذلك لايدل على أن القرآن لم يكن معربا حين نزوله ، وفى القرآن آيات تشير بكل صراحة الى الاعراب فيه. فى مثل آية « ان الله برىء من المشركين ورسوله » [١] وآية « انما يخشى الله من عباده العلماء » [٢] . وآية « واذا ابتلى ابراهيم ربه » [٣] وآية « واذا حضر القسمة أولو القربى » [٤] . ولا يمكن وقوع هذه الكلمات هذا الموقع الا فى كلام معرب . وأما الروايات التى اتخذها (فولرس) و (كاله) دليلا على أن القرآن لم يكن فى الأصل معربا وأنه نزل بلهجة مكة الخالية من ظواهر الاعراب ، فقد عُرفت عند العلماء والنقاد بأنها مزيفة ، فأبقوها لذلك بعيدة عن المصاحف المعتمدة ، ثم انها ان دلت على شىء فانما تدل على أن ترك الاعراب فى القرآن وقع متأخرا بعد فساد الألسنة وشيوع اللحن ، وأنهم تجنبوه ان وقع خشية الوقوع فى الخطأ فيه ، وأن العلماء رأوا محاربة ذلك برواية هذه الأخبار .

وأما ما زعمه (كاله) من أن القراء الأولين فى المدن الاسلامية الكبرى رحلوا الى الأعراب للأخذ منهم ، وللاستفادة من دراسة رواياتهم وحفظهم للشعر البدوى القديم، لاستخراج قواعد منها لقراءة القرآن بموجبها ،وأن الضرورات هى التى دفعت العلماء على جمع الشعر الجاهلى وكتابته ،

---

(١) آية ٣ من سورة التوبة

(٢) آية ٢٨ من سورة فاطر

(٣) آية ١٢٤ من سورة البقرة

(٤) آية ٨ من سورة النساء .

وذلك لاستخراج قواعد الاعراب منه ، وتطبيقها على قراءة القرآن[1] فرأى هو فى الواقع غريب نتج عن سوء فهمه لنظرية (اعجاز القرآن) وهل هو فى اللفظ أو فى المعنى . وفى ذلك حديث بين المذاهب الاسلامية سجله العلماء [2] ، وتجده خاصة فى كتب الفرق بين الأشاعرة والمعتزلة والمذاهب الكلامية الأخرى . ولكنه بعيد جدا عن هذا المذهب المغلوط الذى ذهب (كاله) اليه [3] . وهو رأى لم يدر فى خلد أحد من العلماء .

---

(١) Kahle in Journal of the Near Eastern Studies, 8, 1947, pp. 65-71.

(٢) Goldziher, Muh. Stud., II, S. 401.

(٣) يوهان فك ص ٤ — ٥ .

الحضارة الإسلامية وعلم الآثار(١)

للأستاذ جون. أ. ولسون

اشتدت رقابة أمم العالم فى السنوات الثلاثين الماضية على ما تملكه من آثار . هذا هو الشأن فى آسيا ، وأفريقيا ، وبلاد البحر الأبيض المتوسط ، وأمريكا اللاتينية . وهو الحال فى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث الرقابة المسئولة متروكة لكل ولاية ، وبعض الولايات كان أبطأ من بعضها الآخر فى سن قوانين تستهدف حماية مخلفاتها القديمة . لقد وضح فى كل مكان أن مخلفات الماضى ملك للدولة ، وأنه يجب تقويمها ورعايتها باعتبارها كنوزا عامة . واذن فالبلاد الاسلامية تعنيها نفس المشكلات التى تعنى سائر أمم العالم . الا أن هذه المشكلات فى البلاد الاسلامية تتميز بصفات معينة فريدة ، تستلزم أن توجه اليها عناية الباحثين .

فهذه البلاد ، قبل كل شىء ، قد أسعدها الحظ بأنها تملك أوفر نصيب من المواد الأثرية فى العالم ، وأشده تنوعا . فما قبل التاريخ ، والعالم القديم ، والعالم الكلاسيكى ، والعصور الاسلامية الأولى ، كل أولئك قد خلف آثارا كثيرة عظيمة فى أرض البلاد الاسلامية ، ولهذا فى ذاته قيمة كبيرة . وهذه القيمة هى التى دعت تلك الأمم الى أن تنص على الشروط اللازمة لحق الملكية فى القوانين التى سنت فى الجيل الماضى، أو فى الجيلين الماضيين . ان ذلك الحق المقرر للملكية ، مع ما ينجم عنه من مسئوليات عن الحماية ، والحفظ ، والعرض ، هو حق ينبغى لكل انسان أن يوافق عليه . غير أن مخلفات الجهد الانسانى الطويل — من

---

(١) "Islamic Culture and Archaeology",
By : J.A. Wilson.

حيث القصة التى ترويها ، بغض النظر عن الملكية الفعلية لها — تخص النوع الانسانى كله ، ومن هنا تنبعث المشكلة الأولى .

هذه المشكلة مظهر من مظاهر الصراع السائد بين الشرق والغرب ، اذ تحاول كثير من البلاد الاسلامية أن تحرر أنفسها من ارشاد القوى الغربية ورقابتها . لقد بدأ علم الآثار الحديث على يد علماء غربيين ، وكانت أهم محاولاتهم فى الشرق الأدنى . واذا كانت الأعمال الرئيسية للغرب منذ مائة سنة قد انبعثت عن اهتمام بالكتاب المقدس ، وأعمال الكتّاب اليونان والرومان ، فانها سرعان ما تحولت الى الميادين المتخصصة ، ميادين الدراسات المصرية القديمة ، والآشورية ، والايرانية ، والحيثية وما اليها . كان من شأن هذا النشاط الأثرى الذى قام به علماء الغرب أن غنيت المتاحف والمجموعات الأثرية الخاصة ، فى أوربا والولايات المتحدة الأمريكية أيما غنى . ومما لاشك فيه ، أنه فى الفترة الواقعة بين سنة ١٨٥٠ والحرب العالمية الأولى ، قد أسست بعض مصالح للآثار فى البلاد الاسلامية ، وأنشئت متاحف وطنية وغذيت بفضل جهود الغربيين . ولكن الاهتمام بعلم الآثار كان فى تلك الفترة غربيا فى أساسه ، وأفاد الغرب من هذا افادة منقطعة النظير .

كان هذا العمل فى نظر العالم الغربى بعثا لتراث كامن فى المملكة الاسلامية ، لم يكن المسلمون يعنون به عناية كبيرة ، وقد عد هذا البعث انقاذا علميا صحيحا لشواهد الماضى . ولكن البلاد الاسلامية لم تلبث أن تنبهت لمسئوليتها ، وشرعت تناقش وصاية الغرب فى علم الآثار وفى غيره من الميادين الحضارية والسياسية والاقتصادية . وارتفعت الأصوات الوطنية معارضة للغرب منددة « باستغلال » العلماء الغربيين لآثار الشرق . فسنت قوانين أثرية جديدة لحماية الحقوق الوطنية ، ولابقاء أثمن الكشوف فى البلد الذى تكشف فيه .

ان أى تاريخ للتنقيب عن الآثار سيظهر أنه كان هناك فى البداية عصر طويل من الحفر ، كان الوطنيون يبحثون فيه عن أحجار البناء ، أو التراب المحتوى مخصبات كيمائية ، أو ينقبون عن كنوز الذهب

والفضة . ثم حدث منذ زمن نابليون أن قامت قلة من العلماء الغربيين بكشوف سريعة عن الآثار للحصول على الثروة ، أو لضمان قطع تروق للعرض فى المتاحف ، وربما شجعوا الوطنيين على أن يجلبوا لهم قطعا ذات قيمة للبيع . ولم يكن ثمة رقابة علمية على هذه العمليات . وكان من شأن هذا العمل العابر الذى لم يكن للاشراف عليه أى نظام مرسوم أن غنيت المتاحف الوطنية والمجموعات الأثرية الخاصة فى الغرب . وربما كان أشهر مثال على نقل الآثار الى الغرب هو مجموعة «الجن» الرخامية[1] فقد نقلت من البارثينون فى أثينا التى كانت اذ ذاك تحت حكم الامبراطورية العثمانية .

ومنذ حوالى قرن مضى أدت عمليات التنقيب الناجحة — التى قام بها بوتا Botta ولايارد Layard فى العراق ، وماربيت Mariette فى مصر ، وشليمان (Schliemann) فى تركيا — الى تأسيس مصالح للاشراف على التنقيب ، والى انشاء متاحف وطنية . وتولى الأتراك الاشراف فى الامبراطورية العثمانية . أما فى غيرها فقد أدت عناية الغربيين وعدم اهتمام المسلمين بالآثار السابقة على الاسلام ، الى وضع الاشراف فى يد الغرب : فى يد فرنسا فى مصر وايران ، وفى يد بريطانيا العظمى فى الهند ، وفى يد ايطاليا فى ليبيا . ولا شك أن ما كان يتمتع به الغربيون من امتيازات التملك لبعض الجهات يرجع جزء منه الى هذا النظام ، ويرجع الجزء الآخر الى ما ادعوه لأنفسهم من حق المصالح المكتسبة . وفى سنة ١٩٢٠ كتب أمين الآثار المصرية والآشورية فى المتحف البريطانى كتابا مؤلما فى صراحته تحدث فيه عن نجاحه فى تهريب آثار من مصر والامبراطورية العثمانية قبل الحرب العالمية الأولى . واذن فلك أن تقول ان الغرب قد أظهر فى تلك الفترة نوعا من الاستعمار الثقافى .

وبعد الحرب العالمية الأولى أدى زوال الامبراطورية العثمانية ، ومطالبة

(١) هذه مجموعة من القطع الفنية الرخامية حصل لورد الجن (el Gin) على الجانب الأكبر منها من معبد البارثينون بأثينا سنة ١٨١١ ، وهى موجودة الآن فى المتحف البريطانى بلندن .

معظم الدول الاسلامية بالحكم الذاتى الى ازدياد الرقابة المحلية على الأعمال الغربية الخاصة بالآثار . والذى حدث هو أن عالم الآثار الغربى فى كل دولة من تلك الدول قد ساعد فى اعداد قانون خاص بالآثار للبلد الاسلامى الذى يعمل فيه، وأصبح «مستشارا» لموظف وطنى عين من حكومته مديرا لمصلحة الآثار . وفى العقد الثالث من القرن العشرين، وهو الفترة التى كثر فيها التنقيب فى الشرق الأدنى كثرة كبيرة ، أكدت الأعمال التى تمت ما للآثار من قيمة مالية ، وأظهرت ما للسائحين الغربيين من ولع منقطع النظير بالآثار . وكانت هذه هى الفترة التى كشف فيها عن مقبرة توت عنخ آمون ، وعن « أور » عاصمة الكلدانيين . هذا الادراك الجديد للقيمة الاقتصادية للآثار ، ولولوع السياح بها — بالاضافة الى الازدياد المطرد فى الشعور الوطنى والشعور المناهض للأجانب — أحدث ألوانا جديدة من الرقابة الوطنية على الآثار . فأُبعد المديرون أو المستشارون الغربيون من مصالح الآثار ، وأعاد الوطنيون كتابة قوانين الآثار لتحقيق رقابة عليها أشد حزما . ولقد أثبتت البلاد الاسلامية — بحق — سيطرتها ومسئوليتها المستقلة فى الرقابة الادارية للآثار .

وما كان لأحد أن يعترض على شىء من هذا ما دام ناجما عن عناية صحيحة بالمواد الحضارية التى تضىء تاريخ النوع الانسانى . غير أن هذه التغيرات كانت أقل توفيقا من حيث ما نتج عنها من صراع ، فان العالم الغربى الذى رأى بعض امتيازاته الاستثنائية تقيد بوساطة القانون وتنفيذه ، كثيرا ما كان يتخذ موقفا فظا . وكان المدير الوطنى — الذى صمم على ألا تخرج من البلاد أية قطعة أثرية أيا كانت أهميتها — ومن ثم أثقل مخازن متحفه بمواد مفرطة الكثرة — كثيرا ما يقف موقفا صارما ، فكان من ذلك أن اتخذ خروج رأس نفرتيتى المشهور الى ألمانيا سلاحا فى يد الدعاية الوطنية ضد « نهب » الغربيين ، دون اعتبار للحقيقة الأخرى المعروفة وهى أن نشاط الغربيين قد أغنى متاحف البلاد الاسلامية اغناء عظيما كأنما أصبحت وظيفة الآثار أن تستخدم آلة رابحة

فى ميدان السياسة الدولية ، أو اغراء جاذبا للسائحين ، لا أن تكون مواد ذات أهمية تاريخية . ولكن هذا تصور سطحى ، ولذلك يود كاتب المقال أن يحول المناقشة من ميدان السياسة ، وأن يبرز بعض الأمور العامة التى يجدر أن تكون جزءا من الوعى العام للبلاد الاسلامية ، والتى ينبغى أن تشكل قوانينها الخاصة بالآثار ، وتوجه تنفيذها .

ان المواد الأثرية فى بلد من البلاد هى — قبل كل شىء — جزء من موارده الطبيعية ، يمكن العناية به لا لمجرد جذب السياح من الخارج فحسب ، ولكن لصالحه الداخلى كذلك . ولا تعتبر الآثار سلعا الا فى حدود ضيقة ، ولكن من الممكن كذلك أن تعرض فى معارض متنقلة فى الخارج للاعلان عن أن البلد الذى أخرجها مكان طيب جذاب. ان مسجد أيا صوفيا باستانبول ، « وملعب سليمان » بايران ، وأطلال بالميرا فى سوريا ، ومعبد الكرنك بمصر ، يعد كل منها مزية لبلده شأنه شأن المناظر الطبيعية الرائعة ، أو المناخ المعتدل . ومن الحق أن يخلع عليها هذا الاعتبار لا لأنها تجذب السائحين فحسب ، بل لصالح أهل البلد أنفسهم . وسأطرق هذه المسألة مرة أخرى قرب نهاية هذا المقال .

على أنه اذا كانت المواد الأثرية موردا طبيعيا فهى كذلك مسئولية خطيرة ملقاة على عاتق الأمة ، عليها أن تتعهدها بالتشريع ، بسن قوانين خاصة بالبحث فى آثارها وبدراستها والتنقيب عنها ، والمحافظة عليها ، ورعايتها . ولكن الاهتمام فى أمثال هذه القوانين كان ولا يزال منصبا على امتلاك الآثار أكثر من انصبابه على دراستها والمحافظة عليها . أذكر أننى منذ وقت قريب زرت بلدا كان فيه منذ حوالى قرن مضى كشوف كثيرة لآثار حجرية عظيمة . وقد أذهلنى أن أرى التخريب الذى لحق هذه الآثار منذ أن كشف عنها الغطاء . كان بعض هذا التخريب راجعا الى التقصير فى المحافظة عليها مما نتج عنه أن اختفت أجزاء من الآثار . وكان أكثره راجعا الى فعل المياه والرمال التى تسفيها الرياح . وهكذا يبدو أن تراثا طبيعيا رائعا قدر له أن يفنى فناء سريعا لأن حكومة بلده لم تجد فى نفسها القدرة على تحمل المسئولية المالية للمحافظة على آثارها .

انى أكره ذلك الموقف الأركيوجى الحديث ، الذى هو وليد دعاية، وثمرة خرافة وطنية توحى الى أهلها أن يقولوا : « نحن نعد هذا الشعب القديم أسلافا لنا ، ونحن — لهذا — نصر على أن يكون لنا وحدنا كل ما يتعلق بآثارهم ، وليس لنا كبير عناية بغيرهم من الشعوب القديمة » . ذلك هو الموقف الذى يدفع بأصحابه الى أن يختاروا شعبا من الشعوب القديمة — كالحيثيين أو الفينيقيين — ويباهوا بانتمائهم اليه ويؤكدوا أن عليهم وحدهم عبء العنـاية بتراثه وآثاره . مثل هـذا الموقف يتجاهل ما يتصف به التاريخ من تعقد . فالزعم بأن شعبا من الشعوب منحدر من أصل واحد ، وعلى هـذه الدرجة من البساطة زعم مناقض للتاريخ وغير علمى . ذلك لأن شعوب الأرض جميعها — من حيث أصلها وأبوتها — معقدة كل التعقيد . والموقف السليم الوحيد الذى يجـدر بعالم الآثار أن يقفه هو النظر الأمين الى جميع الشواهد القديمة .

ومع هذا فثمة موضوع جدير بعناية البلاد الاسلامية خاصة ، ذلك هو الآثار الاسلامية . فهو موضوع يعنيهم قبل كل شىء من حيث كونه تاريخهم الحضارى ، وهو ميدان حضارى صالح مشترك بين مجموعة البلاد الاسلامية . لقد قام بالأعمال الأثرية الأولى فى الشرق الأدنى غربيون مسيحيون ، وكان طبيعيـا أن يتابعوا عنايتهم الموروثة بالآثار اليونانية والرومانية ، وبالآثار الشرقية القديمة التى كانت مقدمة للعصور الكلاسيكية والمسيحية . فلما تولت البلاد الاسلامية مسئولية آثارها ، ورثت هذا الاهتمام بالآثار وبالموضوعات السابقة على الاسلام . نعم ان القليل الذى أنجز حتى الآن فى ميدان الآثار الاسلامية جدير بالاعجاب ولكن هذا الميدان مهمل نسبيا .

ان الدراسات الاسلامية ، فى الشرق والغرب على السواء ، قد جرت تقاليدها حتى الآن على الاتجاه الى الآداب أكثر من الآثار . وقد ظهر فى النصف الذى انقضى من القرن العشرين خطر جديد على الآثار الاسلامية. ذلك أن تيار الاندفاع وراء الروح العصرية الحديثة غالبا ما يجرف فى

طريقه الأماكن القديمة ، والمساجد ، والخانات ، والحصون ، والأعمال الفنية الصغرى . انها لمأساة أن نرى مبنى سكنيا حديثا لا مزية فيه يحل محل بناء اسلامى قديم رائع . وما من شك فى أن ها هنا مجالا خصبا للعالم المسلم ، الذى يستطيع أن ينقذ بقايا الماضى الاسلامى خيرا مما يستطيع العالم الغربى . ان هـذا ميدان صالح ذو أهمية جوهرية للعمل على أساس حضارى لا على أساس وطنى .

ولكن هذه العناية بالبقايا المادية لمجد الاسلام لا يجوز أن تقصر على العالم والمنقب ، وأمين المتحف . ونحن نأمل ألا تشغل البلادالاسلامية بمستحدثات الغرب ، وتصنيعه ، وتمدينه الطاغىفتهملما للقرونالاسلامية الأولى من أبنية دقيقة وفن جميل . انى لأشعر بالأسى أحيانا عندما أرى فنانا ، أو مهندسا معماريا ، من شباب المسلمينلا يلبث ، حينتتضحمواهبه ويشهد الناسازدهارها حتى يشد الرحالالىايطاليا أو الىفرنسا للحصول على دراساتأعلى . وغاية ما سيبلغه مثلهذا الشاب أنيصبح مقلدا ماهرا للفن الغربى ، بل ربما صار باريسيا أكثر من الباريسيين أنفسهم . ان الذى ينبغى أن يكون هو أن تمهـد السبيل لمثل هـذا الفنان فى شبابه لبألف الأعمال الرائعة ، الماثلة فى ماضيه الحضارى ، وليعرفها أكثر مما يعرف التراث الأوربى وعلى المدارس فى البلاد الاسلامية أن تولى الفن الاسلامى والآثار الاسـلامية عناية أكبر . كما يجب أن تبدى الجرائد والمجلات تقديرا أعمق للأبنية الرائعة ، والأثاث ، والنسيج ، والزجاج ، والخزف ، والجواهر ، وما اليها من النواحى التى سمت بمجد الاسلام فى عصوره الأولى . ومن الممكن كذلك أن يبعث بعـض ما درس من الفنون والصنائع . وبعبارة أخرى يجب تبصير المسلمين عامة بالشواهد الناطقة برفعة الأعمال الماضية التى أنشأها أجدادهم .

ولكن لهذه المسـألة جانبا آخر . فكما أنا موقن أن آثار المـاضى الاسلامى ستبدو رائعة عندما تقابل بطراز الآثار السابقة على الاسلام ، كذلك أنا على يقين من روعتها عندما تقابل بطرز الفن الحديث والعمارة

الحديثة . وهنا موضع شبه طريف : ان فى بلاد الشرقين الأدنى والأوسط فى هذه الأيام نهضة حضارية : هى — من ناحية — جديدة ولكنها — من ناحية أخرى — بعث للقديم . ومن المأمول والمتوقع أن النهضة العربية والاسلامية ستكون تأكيدا للقيم القديمة فى نطاق الأحوال الحديثة .

ولهذا نظير مستقى من نهضة الغرب المسيحى التى أنهت العصور الوسطى ، ومهدت للعصور الحديثة . كانت تلك النهضة متميزة بحيوية فكرية منقطعة النظير فيما سمى « احياء المعارف » . وقد قامت عمليات التفكير والجدل على الأعمال الكلاسيكية الوثنية ، اليونانية والرومانية. فبُعثت اللاتينية ، وأعيد الكشف عن اليونانية . ولم يكن فى هذا قصد الى الرجوع الى العصور الوثنية والى عبادة آلهة اليونان والرومان وقيمهم . وانما كان الموقف موقف تحليل ، يصطنع المعرفة القديمة لاعادة تحديد العوامل المؤثرة فى العالم الغربى المسيحى . لقد استعان توماس الأكوينى مثلا كل الاستعانة بأرسطو فى كتاباته فى الالهيات المسيحية . وقد تجاهل — أو نحّى — ما هو واضح الوثنية فى أرسطو ولكنه استعمل نظام الأفكار ومنهج الدراسة الأرسطى فى خدمة الغرض المسيحى .

ونستطيع أن نعبر عن هذا بعبارة أخرى فنقول : لقد كان الغرب من الثقة بقوته الفكرية وبايمانه الدينى بحيث اتخذ أساسا له مواد تنتمى الى عصر سابق على المسيحية . وقد تمكن بالاعتماد على هذا الأساس القديم من أن يدرس نفسه ، ويختط سبيله للمستقبل . فهل يصدق هذا القياس على الاسلام ؟ أليس من الممكن أن يضيف الاسلام معنى للقيم الكامنة فى ايمانه بأن يدرس العصور السابقة على الاسلام دراسة أدق ، ويحللها تحليلا أوفى؟ ان هذا الأساس سيظهر ما كان للشعوب القديمة التى عاشت فى الشرقين الأدنى والأوسط من قوة وحيوية . ثم انه سيبين المصير الأخير الذى لقيته الحضارات القديمة ، حضارات مصر ، والحيثيين، وبابل وآشور ، وفارس ، تلك التى لم تدم حيويتها الى الأبد . كما أنه سيبين

ما كانت تتصف به الامبراطورية البيزنطية والامبراطورية الرومانية المتأخرة من ضعف وفاقه فى الفترة السابقة على الاسلام مباشرة ، مبرزا — فى وضوح — رسالة الاسلام ، وملاءمتها الفريدة لزمان ظهورها ومكانه ، وانتشار العقيدة الجديدة ذلك الانتشار الفذ المظفر فى أماكن بعيدة عن مركزها .

ان مثل هذه الدراسة للاسلام فى اطار من العصور السابقة عليه ستكون دراسة أدبية الى حد كبير ، ولكنها ستكون دراسة أثرية كذلك. ان قصة الانسان يمكن دراستها قصة كاملة ، ذات فواصل معينة ، مثل ظهور المدنية فى الشرق الأدنى ، والثورة العقلية التى ميزت الحضارة الاغريقية ، ومجىء المسيحية ، وظهور الاسلام .

انى أدعو الى اعداد حملة كاملة شاملة لدراسة الآثار فى هذه البلاد الغنية فى آثارها غنى وفيرا . ومما لاشك فيه أن علماء الغرب يرحبون بهذه الحملة ويودون أن يشاركوا فيها . ولا يجوز أن تتدخل السياسة فى المسائل الحضارية ، وانى لآمل أن يتعاون فى هذه الحملة الشرق والغرب كلاهما . فالعبء أكبر من أن تستقل به أمة واحدة . وأعرض فى هذا اقتراحا عاما هو أن تستخدم الأعمال الأثرية خير من يمكن استخدامهم من النابغين دون اعتبار لجنسياتهم . غير أن العمل الأساسى والموقف الأساسى سيبقيان من مسئوليات البلاد الاسلامية نفسها . فعليها ألا تتوقع أن يرسم الغرب خطة الحملة ، أو أن ينهض بالنصيب الأكبر فيها . ومن صالح المسلمين وواجبهم أن ينظروا الى دراسة آثارهم نظرة أحزم وأشمل .

ومما تنبغى مراعاته أن تكون المصلحة الحكومية للآثار جزءا من وزارة المعارف ، كما هو الشأن فى جميع بلاد العالم تقريبا . والذى أوجب ذكر هذا الأمر هو ما يلاحظ أحيانا من ميل الى الحاق مصلحة الآثار بمصلحة السياحة . ثم ان مصلحة الآثار التابعة لوزارة المعارف يجب أن توضع من الناحية العلمية على قدم المساواة مع الجامعات

الوطنية . فهناك حاجة ماسة الى توثيق الروابط بين ميدان العمل الأثرى وبين البحث والتدريس فى الجامعات . ثم ان وظائف مصالح الآثار غالبا ما تكون ضئيلة المرتبات فلا تجتذب من لهم ولع بالبحث أو مقـدرة علمية . وهكذا تغدو مجرد وظائف ادارية تهتم بالقيام بالحد الأدنى من مستلزمات العمل الادارى الرتيب . ان الاهتمام الحقيقى بقصة ماضى الانسان ، والتشجيع على القيام بالبحث العلمى وعلى نشر نتائج البحث يجب أن يكونا جزءا مصطلحا عليه من عمل مدير مصلحة الآثار .

ولا شك فى أن التعاون الوثيق الفعال بين النظـام التعليمى وبين مصلحة الآثار ، والذى يسمح لأساتذة الجامعات بأن يشاركوا فى عمليات التنقيب عن الآثار ، وبأن يعملوا فى المتاحف ، كما يرحب بموظفى مصلحة الآثار فى الجامعات محاضرين أو باحثين ، مثل هذا التعاون سيحقق الصالح المشترك وسيكون من شأنه — بوجه خاص — أن ينفع المتخصصين فى الدراسات الاسلامية ممن يعملون فى الجامعات فى الوقت الحاضر . فهؤلاء العلماء لايبارون فى فهم النصوص القديمة ، وان معرفتهم بكتابات تلك النصوص ستمد العالم المنقب عن الآثار بعون كبير ، كما أن ما يقدمه الأثرى اليهم من البقايا المادية للعصور القديمة سيزودهم بشواهد ذات دلالة وايضاح .

ان العالم الأثرى يجب أصالة أن يكون مثقفا ثقافة جامعية . وعليه أن يتلقى هذه الثقافة فى جامعة وطنية . ولا شك فى أنه من النافع له أن يقضى سنة فى الخارج يدرس فى احدى جامعات الغرب ، أو يعمل فى متحف من المتاحف الغربية الكبيرة . الا أنه يجب بصفة عامة ألا تطول مدة دراسته بالخارج . ذلك لأن طالب الشرق الأدنى أو الشرق الأوسط الذى يقضى أربع سنوات أو خمسا فى الدراسة فى أوربا أو فى الولايات المتحدة الأمريكية غالبا ما يفقد الاحساس بحضارته خلال فترة الغياب الطويلة ، ثم يعود الى بلده لا شرقيا ولا غربيا ، ولكن خليطا قلقا من الاثنين . وما دام من الممكن أن يتلقى الدراسة الخاصة فى بلاده على أساتذة وطنيين

فان ذلك سيجعله أصلح لخدمة بلاده . نعم ليس من الحق أن تتدخل القومية فى ميدان العلم ، بل ينبغى أن يكون الاعتبار الوحيد الموجه هو الاهتداء الى خير أستاذية ممكنة فى العالم والاقتداء بها . ولكن اذا أريد لنهضة الحضارة الاسلامية والعربية أن تنجح فى تأكيد القيم القديمة التى تنبعث من ماضى الاسلام ، فان اعادة الكشف عن تلك القيم يجب أن تتم فى داخل البلاد الاسلامية . والعالم الذى يدرس سنوات فى الغرب قد لا يكون مؤهلا خير تأهيل للاحساس الصادق بمعانى حضارته القومية والكشف عنها .

نعم أنا مدرك أن زيادة المرتبات لمختلف العاملين فى مصالح الآثار سيكلف أموالا طائلة . ولكن هذا أمر لايتسنى بدونه لعلماء الآثار أن يكونوا محترمين ، وأن يشاركوا فى خدمة الحياة الحضارية لبلادهم . ان مقادير جميع الوظائف التى تلى وظائف المديرين ضئيلة ضآلة لاتجتذب ذوى المقدرة أو ذوى الذكاء . وهى من القلة بحيث يخشى معها على موظف الآثار الصغير الذى يعمل فى مواد ذات قيمة مادية ، أن تغريه الرغبة فى زيادة الدخل فيتصرف فى الآثار بطرق غير مشروعة . ومن المعلوم المشاهد أن المصالح ذات الوظائف المحترمة من شأنها أن تجتذب أفاضل الرجال للعمل لخير الوطن .

وفى هذه المناسبة أود أن أعلن أننى لا أدعو الى اعادة استخدام الغربيين فى مصالح الآثار ، أو فى المتاحف الوطنية فان الاعتزاز بالماضى الحضارى خليق أن يجتذب عددا من الوطنيين فى كل بلد اسلامى يكفى للوفاء بحاجات مصالح الآثار والمتاحف . وخير مصلحة حكومية هى التى تسيرها الوطنية ، والاعتزاز بالقيام بما يتطلبه الوطن من عمل .

انه اذا اهتم العمل الأثرى — كما ينبغى — بالماضى الاسلامى ، واذا شغلت وظائف الآثار بالكفاة من الرجال ، وبالقادرين على نشر النتائج العلمية ، واذا أنشئت صلة فعالة بين البحث عن الآثار وبين الجامعات الوطنية . اذا حدث هذا فان المعرفة المعتزة بالماضى الحضارى ستصبح جزءا من المعرفة العامة .

ان المتعلمين فى البلاد الاسلامية يجب أن يتعودوا الاعتزاز بالعمارة الاسلامية ، وبالفن الاسلامى . يجب أن يدربوا على أن يحسنوا الادراك لأعمال أسلافهم السابقين على الاسلام ، ولمعنى مجىء الاسلام عقيدة جديدة ، وأسلوبا جديدا من الحياة . ويجب على الدولة أن تنهض بالسياحة الداخلية ، لا لقضاء الأجازات ، أو للاستجمام فحسب ، بل اقامة لركن من برنامج تعليم البالغين . وهذه هى السبيل لتقوية الشعور القومى ، لا نحو العصبية الحمقاء العمياء بل نحو الوصول بالمقدرات العظيمة الموجودة فى أية حضارة أو أية أمة نحو كمال غاياتها .

وبعد ، فمعذرة اذا أنا لبست مسوح الواعظ فوق منبر ليس لى . واذ كنت غربيا يحث علماء المسلمين على القيام بواجبات جديدة ، فقد أتهم بشىء من ذلك الاستعمار الحضارى الذى هو من غير شك أمر من أمور الماضى . ولكننى أرجو أن يحس علماء الاسلام أن صوتى صوت صديق يرتفع لصالح المسلمين وينشد رقيهم .

الفكر الرياضي في أدبنا

للأستاذ شفيق جبري

هذا موضوع خطر ببالي وأنا أدرّس طلاب كلية الآداب في الجامعة السورية كتاب الأغاني وشيئا من ترجمة صاحبه وعصره وآثاره ، فقد اضطررت الى البحث عن ترجمة أبي الفرج الأصبهاني فجئت بمعجم الأدباء الذي ألفه ياقوت الحموي وأخذت أقرأ أنا والطلاب ترجمة أبي الفرج ؛ ما أغرب الذي مررنا به من اختلال الفكر الرياضي في هذه الترجمة على الرغم من فضل يا قوت وشهرته في التراجم والاستقصاء في أخبار الرجـــال !

ذكر يا قوت قبل كل شيء نسب أبي الفرج الأصبهاني ، وهذا لا بأس به ، فقد جرى أصحاب التراجم على هذه الأصول ، ثم قال فيه : انه العلامة النساب الأخباري الحفظة الجامع بين سعة الرواية والحذق في الدراسة ، لا أعلم لأحد أحسن من تصانيفه في فنها وحسن استيعاب ما يتصدى لجمعه .

لما قال ياقوت هذا القول تصور لنا في الحال اضطراب الفكر المنطقي، فالذي يقضي به منطق الأمور في مثل هذا المقام انما هو الاتيان على مولد أبي الفرج ثم على نشأته الأولى بين أهله ، ثم على تثقيفه ، ثم على الأمور المتصلة بترجمته بحسب تسلسلها .

وبعد أن فرغ يا قوت من تلخيص نسب أبي الفرج وبعض خصائصه قال : مات في رابع عشر ذي الحجة سنة ست وخمسين وثلاثمائة في خلافة المطيع لله ومولده سنة أربع وثمانين ومائتين .

ولا شك في أن ميلاد الرجل يذكر قبل وفاته وهذا موطن ثان من مواطن الاختلال في تنسيق الفكر .

أتى ياقوت على ذكر هذه الأمور كلها من دون أن يعنى بشيء من تنسيقها ثم انتقل الى ذكر الأساتذة الذين روى عنهم أبو الفرج ثم رجع الى وفاته فقال : وجدت على الهامش بخط المؤلف تجاه وفاته ما صورته : وفاته هذه فيها نظر وتفتقر الى التأمل .. وذكر ياقوت الخبر الذى حمله على هذا التأمل .

ولا ريب فى أن القارىء يستغرب هذا النوع من الترتيب فقد كان يجب على ياقوت أن يشير الى هذا التأمل وهذا النظر فى وفاة أبى الفرج بعد المقام الذى دوّن فيه موته حتى يكون الفكر آخذا بعضه برقاب بعض .

أنهى ياقوت كلامه على الاختلاف فى وفاة أبى الفرج وانتقل الى الكلام على كتاب الأغانى وهو أعظم كتب أبى الفرج الأصبهانى ، لا بل هو الكتاب الخالد على وجه الدهر وبعد أن فرغ من الكلام على كتاب الأغانى ووصفه بعض الوصف أحصى ما حضره من تصانيف أبى الفرج .

والذى رأيناه ، أنا وطلاب كلية الآداب أنه كان ينبغى لياقوت أن يحصى قبل كل شيء تصانيف أبى الفرج الأصبهانى ثم يمضى القول فى وصف كتاب الأغانى فلم يفعل شيئا من ذلك .

انى أكتفى بهذا القدر من مواطن الاختلال فى ترجمة أبى الفرج الأصبهانى من دون حاجة الى شيء من الاستقصاء لأن الغاية انما هى التنبيه على اضطراب الفكر الرياضى فى أكثر كتبنا القديمة وأعنى بالفكر الرياضى فى هذا الموطن تسلسل أجزاء الموضوع بحسب ترتيبها الطبيعى كما تتسلسل البراهين فى اثبات قضية من قضايا الهندسة أو مسألة من مسائل الجبر .

خطر ببالى هذا الموضوع على نحو ما ذكرته فى صدر هذه الرسالة فأوحى الى أن أتتبع بعض الموضوعات فى أدبنا القديم التى عدل فيها أصحابها عن ترتيب الأفكار وتسلسلها فتركت كتاب معجم الأدباء الذى بحثت فيه عن ترجمة أبى الفرج الأصبهانى وجئت كتاب العقد الفريد لصاحبه ابن عبد ربه لأبحث فيه عن بعض كلام أفسره فى كلية الآداب على الأصول الحديثة .

ما كدت أقرأ مقدمة العقد الفريد وأنتقل الى فصل من فصول العقد حتى شهدت من فقدان الفكر الرياضى ما شهدته فى ترجمة أبى الفرج الأصبهانى .

يتضمن العقد الفريد خمسة وعشرين كتابا ، سمى ابن عبد ربه الكتاب الأول من هذه الكتب : كتاب اللؤلؤة فى السلطان . وهو يريد بالسلطان فى هذا المقام الحكومة على تعبير عصرنا .

كيف يبحث ابن عبد ربه فى السلطان ، هل نسق بحثه تنسيقا وقسمه أقساما وأفرد لكل قسم منها بابا أم عاظل بين مباحثه حتى ركب بعضها بعضا ؟

بدأ ابن عبد ربه بتعريف السلطان فقال :

« السلطان زمام الأمور ونظام الحقوق وقوام الحدود والقطب الذى عليه مدار الدنيا وهو حمى الله فى بلاده وظله الممدود على عباده ، به يمتنع حريمهم وينتصر مظلومهم وينقمع ظالمهم ويأمن خائفهم » . عرّف ابن عبد ربه السلطان أى عرف الحكومة وانتقل فجأة الى الكلام على عدل الحاكم فروى قول الحكماء فى هذا المعنى : امام عادل خير من مطر وابل وامام غشوم خير من فتنة تدوم ولما يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن .

ثم رجع فذكر واجبات السلطان أى واجبات الحكومة فقال :

« فحق على من قلده الله أزمة حكمه وملّكه أمور خلقه واختصه باحسانه ومكن له فى سلطانه أن يكون من الاهتمام بمصالح رعيته والاعتناء بمرافق أهل طاعته بحيث وضعه الله عز وجل من الكرامة وأجرى له من أسباب السعادة ، قال الله عز وجل : (الذين ان مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور) .

وانه ليحصى واجبات الحكومة اذ نراه يعود الى الكلام على عدل الحاكم : قال النبى صلى الله عليه وسلم : عدل ساعة فى حكومة خير من

عبادة ستين سنة ، وقال صلى الله عليه وسلم : كلكم راع وكل راع مسئول عن رعيته .

ثم نراه بعد ذلك يتصدى لوصف أخلاق الرعية فيقول :

ومن شأن الرعية قلة الرضى عن الأئمة وتحجر العذر عليهم ، والزام اللائمة لهم ، ورب ملوم لاذنب له . ولا سبيل الى السلامة من ألسنة العامة اذ كان رضى جملتها وموافقة جماعتها من المعجز الذى لا يدرك والممتنع الذى لا يملك ، ولكل حصته من العدل ومنزلته من الحكم .

ثم يندفع فى بيان واجبات الرعية فيقول :

فمن حق الامام على رعيته أن تقضى عليه بالأغلب من فعله والأعم من حكمه ، ومن حق الرعية على امامها حسن القبول لظاهر طاعتها ، واضرابه صفحا عن مكاشفتها .

هذه نماذج من بحث ابن عبد ربه عن السلطان فى ورقتين من كتابه. ولو مضينا فى عرض هذه النماذج لوصلنا الى نتيجة واحدة ، فان ابن عبد ربه لم ينسق بحثه عن السلطان ولا وضع له نهجا ، فنجده ينتقل فجأة من فكر من الأفكار الى فكر آخر دون صلة ، أو اذا كانت الصلة بين الفكرين متقاربة — كالصلة بين واجبات الحكومة والشعب أو السلطان والرعية — فان منطق التسلسل بينهما مفقود ، لأن ابن عبد ربه يحشر بين الفكرين فكرا آخر على سبيل الاستطراد لا صلة له بهما .

هذا النوع من اختلال التأليف بين الأفكار المتقاربة نجده فى ورقتين من الكتاب واذا تتبعنا أوراق الكتاب كلها وجدنا الاختلاف ذاته .

بينا نجده يبحث عما يصحب به السلطان فيبين الأمور التى يجب على الانسان أن يتمسك بها فى صحبة السلطان فيذكر قول ابن المقفع فى هذا البـاب :

لا تكن صحبتك للسلطان الا بعد رياضة منك لنفسك على طاعاتهم

فان كنت حافظا اذا ولوك ، حذرا اذا قربوك ، أمينا اذا ائتمنوك ، ذليلا اذا حرموك ، راضيا اذا أسخطوك ، تعلمهم وكأنك تتعلم منهم ، وتؤدبهم وكأنك تتأدب بهم ، وتشكرهم ولا تكلفهم الشكر ، والا فالبعد منهم كل البعد ، والحذر منهم كل الحذر .

بينا نجده يبحث عن هذه الأمور ويستكثر من الاستشهادات فى هذا الباب اذ نجده يروى قصة معاوية مع عمر بن الخطاب ، قال يزيد :

حدثنى أبى : أن عمر بن الخطاب لما قدم الشام قدم على حمار ، ومعه عبد الرحمن بن عوف على حمار ، فتلقاهما معـــاوية فى موكب ثقيل ، فجاوز عمر معاوية حتى أخبر به ، فرجع اليه ، فلما قرب منه نزل اليه فأعرض عنه ، فجعل يمشى الى جنبه راجلا فقال له عبد الرحمن بن عوف: أتعبت الرجل ! فأقبل عليه عمر فقال : يا معاوية ! أنت صاحب الموكب آنفا مع ما بلغنى من وقوف ذوى الحاجات ببابك ؟ قال : نعم يا أمير المؤمنين ، قال : ولم ذاك ، قال : لأنا فى بلاد لا نمتنع فيها من جواسيس العدو ولا بد لهم مما يرهبهم من هيبة السلطان ، فان أمرتنى بذلك أقمت عليه وان نهيتنى عنه انتهيت فقال : لئن كان الذى تقول حقا فانه رأى أريب وان كان باطلا فانها خدعة أديب وما آمرك به ولا أنهاك عنه ، فقال عبد الرحمن بن عوف لَحَسَنَ ما صدر به هذا الفتى عما أوردته فيه ! فقال : لِحُسْنِ مصادره وموارده جشمناه ما جشمناه !

فاذا دلت هذه الحكاية على شيء فانها تدل على عقل معاوية فأى معنى لحشرها فى جملة الأمور التى يصحب بها السلطان .

هذه أمور نجدها فى كل كتاب من كتب العقد الفريد . لا شك فى أن مقدمة العقد تدل على شيء من الترتيب والتنسيق فان صاحبها لما قال : فتطلبت نظائر الكلام وأشكال المعانى وجواهر الحكم وضروب الأدب ونوادر الأمثال قال : ثم قرنت كل جنس منها الى جنسه فجعلته بابا على حدته ليستدل الطالب للخبر على موضعه من الكتاب ونظيره فى كل باب .

معنى هذا انه جعل فى كل باب موضوعات متشابهة : فأمور الحروب محصورة فى كتاب الحروب ، وأمور المواعظ والزهد محصورة فى كتاب المواعظ والزهد . ولكن ابن عبد ربه لما جاء الى كل باب من أبواب الكتاب عاظل بين الموضوعات دون شيء من التنسيق ، على نحو ما ظهر لنا هذا التعاظل فى الذى استشهدنا به .

وهذا عيب لاينسب الى ابن عبد ربه وحده ، ولكنه ينسب الى أكثر أدبائنا فى القديم ، فكأن وحدة الموضوع كانت مفقودة . وأريد بوحدة الموضوع معالجة فكر من الأفكار من أكثر نواحيه أو من أقل نواحيه على قدر استعداد الكاتب ، دون أن تتخلل هذه المعالجة استطرادات تدخل الضيم على تنسيق الفكر ، هذا عيب لانجده فى كتاب العقد الفريد وحده ولكنا نجده فى أكثر كتبنا القديمة .

اذا رجعنا الى كتاب الأغانى — وهو ما هو فى جلالة القدر وعظم الشأن — رأينا اختلال التنسيق فيه على أتم شكل ، ولكن الذى يحملنا على التعجب أن صاحبه نفسه هو الذى تعمد هذا الاختلال فقد فطن اليه فنبه عليه .

ألّف أبو الفرج الأصبهانى كتاب الأغانى ، وجمع فيه ما حضره وأمكنه جمعه من الأغانى العربية قديمها وحديثها ، ونسب كل ما ذكره منها الى قائل شعره ، وصانع لحنه ، وطريقته من ايقاعه ، واصبعه التى ينسب اليها من طريقته ، واشتراك ان كان بين المغنين فيه ، على شرح لذلك وتلخيص وتفسير للمشكل من غريبه ، وما لاغنى عن علمه من علل اعرابه ، وأعاريض شعره التى توصل الى معرفة تجزئته وقسمة ألحانه ...

هذا هو الغرض من تأليف كتاب الأغانى فقد جمع فيه صاحبه الأغانى العربية قديمها وحديثها ولكنه لم يقتصر على جمع هذه الأغانى فقد أتى بنتف فيها الجد والهزل وفيها آثار وأخبار وسير وأشعار ، متصلة بأيام العرب المشهورة وأخبارها المأثورة ، وقصص الملوك فى الجاهلية والخلفاء فى الاسلام .

الا أنه لم ينسق هذا كله تنسيقا ولا رتبة ترتيبا وقد فطن الى ذلك المؤلف نفسه فقال : ولعل من يتصفح ذلك ينكر تركنا تصنيفه أبوابا على طرائق الغناء ، أو على طبقات المغنين فى أزمانهم ومراتبهم ، أو على ما غنى به من شعر شاعر . والمانع من ذلك والباعث على ما نحوناه علل ... ثم ذكر هذه العلل التى حملته على ترك كتابه فوضى ، خبر من الشرق وخبر من الغرب ، من هذه العلل : أن كتابه ليس المغزى فيه ترتيب الشعراء والمغنين ، وانما المغزى فيه ذكر الأغانى بأخبارها . ومن هذه العلل أنه لو رتب أخبار الشعراء والمغنين ترتيبا لكانت للنفس عن ذلك نبوة ، وللقلب منه ملة ، وفى طباع البشر محبة الانتقال من شىء الى شىء ، والاستراحة من معهود الى مستجد ، وكل منتقل اليه أشهى الى النفس من المنتقل عنه ، والمنتظر أغلب على القلب من الموجود . واذا كان هذا هكذا فما رتبناه أحلى وأحسن ليكون القارىء له بانتقاله من خبر الى غيره ، ومن قصة الى سواها ، ومن أخبار قديمة الى محدثة ، ومليك الى سوقة ، وجد الى هزل أنشط لقراءته وأشهى لتصفح فنونه ...

هذا بيان غاية فى الصراحة فقد اعترف أبو الفرج الأصبهانى بأنه ينتقل فى كتابه من موضوع الى ضده ولماذا ينتقل هذا الانتقال لأن ذلك أنشط للقراءة .

واذا تركنا أبا الفرج الأصبهانى وابن عبد ربه وذهبنا الى عصر أبعد من عصرهما فاتصلنا بامام البلغاء والمؤلفين — وأعنى به الجاحظ . . رأينا بعض كتبه تحتاج الى التنسيق والترتيب حتى يكاد الفكر الرياضى فيها يكون مفقودا : فكما تعمد أبو الفرج الأصبهانى الانتقال فى كتاب الأغانى من أمر الى ضده تنشيطا للقارىء ، فكذلك وضع الجاحظ قبله قاعدة الانتقال من الجد الى الهزل للغاية نفسها ، فهو يحرص الحرص كله على اضحاك القارىء خوفا من ملالته وسآمته ، فيصرف كل همه الى ادخال السرور على قلبه ، والنشاط على ذهنه ، بما يهتدى اليه من النوادر والغرائب . ولقد وضّح حرصه هذا فى مواطن كثيرة من كتبه ؛ ولا سيما كتاب الحيوان الذى قال فى بعض أجزائه :

« وان كنا قد أمللناك بالجد ، وبالاحتجاجات الصحيحة والمروجة ، لتكثر الخواطر ، وتشحذ العقول ، فاننا سننشطك ببعض البطالات ، وبذكر العلل الظريفة ، والاحتجاجات الغريبة ، فرب شعر يبلغ بفرط غباوة صاحبه (من السرور والضحك والاستطراف) ما لا يبلغه (حشد) أحرّ النوادر ، وأجمع المعانى ، وأنا أستظرف أمرين استظرافا شديدا : أحدهما استماع حديث الأعراب ، والأمر الآخر ، احتجاج متنازعين فى الكلام وهما لا يحسنان منه شيئا ، فانهما يثيران من غريب الطيب ما يضحك كل ثكلان وان تشدد ، وكل غضبان وان أحرقه لهيب الغضب ، ولو أن ذلك لا يحل لكان فى باب اللهو والضحك والسرور والبطالة والتشاغل ما يجوز فى كل فن ، وسنذكر من هذا الشكل عللا ، ونورد عليك من احتجاجات الأغبياء حججا ، فان كنت ممن يستعمل الملالة ، وتجعل اليه السآمة ، كان هذا الباب تنشيطا لقلبك ، وجماما لقوتك ، ولنبتدىء النظر فى باب الحمام ، وقد ذهب (عنك) الكلال ، وحدث النشاط ، وان كنت صاحب علم وجد ، وكنت ممرنا موقحا ، وكنت الف تفكير وتنقير ، ودراسة كتب ، وحلف تبيين ، وكان ذلك عادة لك ، لم يضرك مكانه من الكتاب ، وتخطيه الى ما هو أولى بك ، وعلى أنى قد عزمت ، والله الموفق ، أنى أوشح هذا الكتاب وأفصل أبوابه بنوادر من ضروب الشعر ، وضروب الأحاديث ، ليخرج قارىء هذا الكتاب من باب الى باب ، ومن شكل الى شكل ، فانى رأيت الأسماع تمل الأصوات المطربة ، والأغانى الحسنة ، والأوتار الفصيحة ، اذا طال ذلك عليها ، وما ذلك الا فى طريق الراحة التى اذا طالت أورثت الغفلة ، و اذا كانت الأوائل قد سارت فى صغار الكتب هذه السيرة ، كان هذا التدبير لما طال وكثر أصلح ، وما غايتنا من ذلك كله الا أن تستفيدوا خيرا » .

من هذا يتبين لنا أن أكثر المؤلفين فى القديم كانوا يتحامون تسلسل التأليف فكانوا يخرجون من باب الى باب ، للأسباب التى بسطوها فى مقدمات كتبهم ، أو فى تضاعيف كلامهم ، حتى رأى بعض كتاب الغرب

فى هذه الاستطرادات عيبا عابوا به الجاحظ فقد قال « كارادى فو » فى كتاب مفكرى الاسلام فى كلامه على الجاحظ :

« أكبر كتبه كتاب الحيوان ، وهو كتاب جليل أدمجت فيه فصول كثيرة لا متعلق لها بالحيوانات ، قد يجمع الجاحظ فيها ما يوحيه اليه حيوان من فكرة ، ومن ذكرى أدبية ، ومن شعر ، ومن قصة ، فاذا شرع القارىء فى قراءة هذا الكتاب وفى نيته أن يجد فيه مبحثا علميا عن الحيوان فقد خادعته نفسه ، ولكنه اذا قرأ دون غرض من الأغراض ، منقادا الى مشيئة المؤلف ، غير سائله خطة مرتبة ، فقد يجد فيه كثيرا من لذة البال.

لا أظن أننا نستطيع أن نستنبط من الجاحظ فلسفة أو مقاييس ؛ ولكننا قد نجد له روحا فلسفية تنبسط فى أعلى هضابها ، وذوقا للحياة العقلية يذهب فى أبعد مداه » .

لست الآن فى مقام الدفاع عن الجاحظ من حيث فلسفته وعلمه ، فقد فصلت هذا الدفاع فى كتابى : « الجاحظ معلم العقل والأدب » ولا أرى بى حاجة الى الخوض فى مثل هذا التفصيل فى رسالتى هذه وانما ذكرت ما ذكرت تنبيها على أن أكثر المؤلفين فى قديم أدبنا كانوا ينتقلون من موضوع الى موضوع فكان انتقالهم هذا يضيع على القارىء شيئا من التنسيق والترتيب . ولست أعلم السبب فى فقدان تسلسل الموضوع فى أكثر تلك الكتب ، فهل يكون فى طبيعة عقول أصحابها ؟ هل كانت العقول تخشى منطق الأمور ، أم كانت تمل من تتبع أجزاء الموضوع ، أم كانت تسأم وتضجر من وحدة الفكر ؟ أم أن لجزيرة العرب من حيث وحدة مشاهدها ووحشة أرضها وسمائها وكآبة بيئتها وغير ذلك تأثيرا فى ادخال الوحشة والكآبة على العقول ، حتى كانت تتعب من تسلسل أجزاء الموضوع وتنبو عن الترتيب والتنسيق ؟

هذه كلها أمور لا أقطع بها ولا أجزم ، فقد يكون للعصر الذى عاش فيه كبار المؤلفين أمثال الجاحظ أثر فى اضجار القارىء ، فقد عاش الجاحظ فى عصر نقلت فيه كتب الهند ، وترجمت حكم اليونانيين ،

وحولت آداب الفرس . عاش الجاحظ فى عصر حســاب وطب ومنطق وهندسة وفلسفة ، وغير ذلك من الأبواب التى قد تتعب الأذهان وتجهد العقول ، فلم نعجب من ميله الى الاستنشــاط ببعض البطالات وبذكر العلل الظريفة والاحتجاجات الغريبة !

الا أن العلم وحده وما طبع به من طابع جاف لم يكن السبب الأكبر الذى من أجله لجأ الجاحظ فى كتبه الى الانتقال من جد الى هزل حرصا على نشاط القارىء . فقد وضع كتاب البخلاء وهو بعيد عن جفاء العلم والفلسفة وأكثر فيه من الضحكات واللهو .

وقد يكون الجاحظ فتــح هذا الباب فى كتبه ، باب الاستطرادات والانتقالات من الجد الى الهزل ، أو قد يكون عصر الجاحظ استلزم هذا النحو من التأليف الذى يقل فيه تسلسل الفكر واطراد الموضوع ، فجرى المؤلفون من بعد الجاحظ وعصره على هذه الطريقة التى استحسنوها ولم يشعروا بمقدار تأثيرها فى اضعاف الفكر الرياضى. فاذا كانت هذه الطريقة تنشط القارىء ، وتبعد عنه السآمة والضجر ، فانها من جهة ثانية تقلل فيه تنسيق الفكر ، والرغبة فى تسلسل الموضوع وانسجام أجزائه . واذا كنا نشكو فى هذا العصر ضعف فكرنا الرياضى فى التأليف ، فمن جملة أسباب هذا الضعف كتب أدبنا غير المنسقة ، فأكثرنا يدخل فى موضوع فلا يعرف كيف يبدأ ولا كيف ينتهى وأكثرنا يلقى كلمة من الشرق وكلمة من الغرب .

على أنا اذا شهدنا شيئا من اختلال الفكر الرياضى فى التأليف فلا شك فى أن كثيرا من القطع الأدبية لا تخلو من تنسيق الفكر ، وقد يتضمن بعضها من مثل هذا التنسيق ما يدهش ، من ذلك مقامات البديع والحريرى ، فانها وحدة تامة نستطيع أن ننظر فى أجزائهــا وأن ندرس هذه الأجزاء دون أن يعترض دراستنا استطراد أو معاظلة أو ما شابه ذلك . ومن ذلك كثير من موضوعات رجال الفكر فينا كابن خلدون فى مقدمته .

حتى اننا لو رجعنا الى أبى الفرج الأصبهانى نفسه لوجدناه فى كثير

من قصصه ورواياته فى كتاب الأغانى يحافظ على وحدة الموضـوع وتسلسله محافظة لا خلل فيها . ولا بأس بضرب مثلين فى ذلك .

من قصصه قصة عبد الله بن طاهر مع محمد بن يزيد الأموى الحصنى وهو من ولد مسلمة بن عبد الملك ، صور فى هذه القصة مروءة عبد الله ابن طاهر أو عفوه . فكان أبو الفرج الأصبهانى يأخذ بيد القارىء من بدء القصة فيتنقل به بين مواطنها فلا يزال به حتى ينبه على كرم أخلاق عبد الله بن طاهر وعلى رقة شعوره وسعة حلمه وامتداد كرمه . والقصة قصيرة ولكنها على الرغم من قصرها كاملة ، فان القارىء لا يتردد فى موضع من مواضعها ، ولا يستوضح صاحبها أمرا من الأمـور . والسبب فى ذلك أن حوادثها قد عرضت فى أوضح معرض ، وكل حادثة منها مربوطة بعلتها وسببها .

وقد رتبت القصة ترتيبا متقنا فقد اشتمل عرضها الوجيز على ذكر أبطال القصة وعلى ذكر الظروف التى ستتم فيها الحوادث . وقد روى أبو الفرج قصته على شكل مستميل فانه لم يفاجىء القارىء مفاجأة بعفو الأمير ومروءته من أول القصة وانما استدرجه الى ذلك استدراجا حتى يبقى ميله الى معرفة الخاتمة معلقا .

وكما حافظ أبو الفرج الأصبهانى فى قصته على فن القصة فقد حافظ فيها على تسلسل الأفكار بحيث لو قدم فى بعضها فكرا على فكر لاختل التنسيق والترتيب .

وقد نشهد فى رواية أبان بن عثمان مع الأعـرابى اتقانا فى تنسيق الفكر يفوق كل اتقان : فقد ركز أبو الفرج الأصبهانى أبطاله فى الرواية تركيزا لانستطيع أن نجد أشد احكاما منه ، فالصلة بين روح الرواية وبين الأبطال الذين انتخبهم أبو الفرج مستحكمة ، فلا تنافر بين الرواية وبين طبائع كل بطل من أبطالها . ولقد درّج أبو الفرج مشاهد هـذه الرواية الثلاثة تدريجا غريبا ، فكان فى كل آخر مشهد يفاجىء القارىء

مفاجأة تختلف عن المفاجأة فى آخر المشهد الذى يليه ، وكان غضب الأعرابى يزداد فى كل مشهد . كان الغضب يتسلسل تسلسلا نفسيا عجيبا .

واذا جاوزنا أبا الفرج الأصبهانى — الذى لم يرتب تأليفه الأغانى ترتيبا ولكنه نسق قطعه الأدبية فيه تنسيقا مدهشا ، اذا جاوزناه الى الجاحظ وجدنا الجاحظ لم يغفل عن تنسيق الفكر فى صوره الأدبية وان كان غفل عن تنسيقه فى جملة تأليفه .

من آيات الجاحظ فى البلاغة تصويره لقاضى البصرة عبد الله بن سوار فى كتاب الحيوان ، لم يصور قامة القاضى ولا لونه ولا عينيه ولا شعره، ولا غير ذلك من ظواهره ، ولكنه لم يهمل الكلام على جلسته ، ولا على محاسن صفاته ، سواء أكانت صفات عقله أم صفات قلبه . ولم يغفل عن الكلام على الأشكال بلهجة تباغت فتسلى وتسر ، فتكاد تكون قصة القاضى عبد الله بن سوار مثال التصوير فى أدبنا ، فقد جرّ الجاحظ الى هذا القاضى انتباه القارىء فثبت انتباهه هذا فى مختلف أوضاعه وولّد عن هذه الأوضاع أفكارا وألف بين هذه الأفكار .

أما الشعر فى أدبنا فقليلا ما نجد فيه من تنسيق الفكر ما نجده فى النثر ، فكأن للشعراء حالة خاصة لاتشبه حالة الكتاب . فأكثر الشعراء الكبار تنزل عليهم الأبيات على صورة متقطعة ، بين كل جملة وجملة من هذه الأبيات فترة ، فالصلة بين الأبيات تكاد تكون مفقودة بسبب هذه الفترة . فلم يتعود شعراؤنا أن يجعلوا لقصائدهم مخططا كما يجعل المهندس مخططا لبناء دار من الدور . لم يتعودوا أن يقسموا قصيدتهم أقساما ، بحيث لاينتقلون من قسم الى قسم الا بعد استيعاب الكلام على كل قسم ، أو بحيث تستقل الأقسام فلا يجد القارىء فى واحد منها شيئا ينبغى وضعه فى الذى قبله أو الذى بعده .

وليس معنى هذا أن أدبنا يخلو من شعر فيه الوحدة والتنسيق : فقد يشتمل هذا الشعر على كثير من القصائد توخّى أصحابها فيها كلها أو فى جزء منها على الأقل وحدة الموضوع وتنسيقه ، كوصف البحترى

لايوان كسرى ، أو كوصفه للذئب ، أو كوصف المتنبى لبعض المعارك ، أو كوصف غيرهما لبعض مشاهد الطبيعة .

واذا أحببنا أن نضرب مثلا للشعر الذى يختل فيه الفكر المنسق فقد نستطيع أن نجد أمثالا ناطقة ، وانما نلجأ الى قصيدة من قصائد شوقى فى هذا العصر وهى القصيدة التى وصف فيها الرقص وأولها :

حف كأسها الحبب فهى فضة ذهب

فاذا بحثنا عن مقدار ارتباط كل قسم من أقسام هذه القصيدة بالآخر وجدنا شيئا من الاختلال فى بعض القصيدة ، فقد بدأ بوصف الخمر ، ثم انتقل الى وصف السراى والعقائل ، ومدح الخديوى ووصف الرقص والموائد ، ثم رجع الى وصف الخمر ، ففى هذا الترتيب شىء من الاختلال . وكذلك فعل فى مدح الخديوى : فمدحه فى مقطع من القصيدة ، ثم قطع هذا المدح ، ثم عاد اليه فى مقطع آخر ، فالقصيدة ليس فيها وحدة وتماسك وانسجام . ومثل كل قصيدة كمثل البنيان فى الترتيب ، فالذى يبنى بناء يخطه قبل كل شىء ، ثم يضع قواعده ، ثم يبنى كل حجرة منه على التنسيق ، فاذا بنى الحجرة قبل وضع القاعدة اختل البناء . وكذلك القصيدة : فان صاحبها اذا بدأ من حيث كان يجب عليه أن ينتهى ، أو اذا انتهى من حيث كان يجب عليه أن يبدأ ، اختلت قصيدته . فالفكر المنطقى فى قصيدة شوقى وفى أكثر شعرنا مفقود . واذا قلت : الفكر المنطقى أردت بذلك تسلسل أجزاء القصيدة واطرادها .

واذا فتشت عن سبيل الى التدريب على الفكر الرياضى فقد أجد هذه السبيل فى تفسير النصوص على الأصول الحديثة وأعنى بذلك أن يلجأ الأستاذ الى قطعة من الشعر أو النثر ، فيقسمها أقساما ، ويوضح فى كل قسم الأفكار العامة والأفكار الخاصة ، ثم يبين ارتباط الأقسام بعضها ببعض ، وارتباط الأفكار بعضها ببعض ، حتى يهتدى الذهن الى مواطن التنسيق ، أو الى مواضع الاختلال . وعلى هذه الصورة نستطيع أن نشعر بعد شىء من الممارسة بالفكر الرياضى ، وأن ندرب أذهاننا على هذا الفكر ، وهذا موضوع آخر غير موضوع هذه الرسالة .

دراسة لانشعاب الإسلام إلى شعبتين[1]

نظم الدراويش

للأستاذ ر. ن. فراى

لعل العرب عندما فتحوا ايران كانوا أكبر من أعدائهم عجبا للسهولة النسبية التى حل بها الدين الجديد محل «الزروسترية» وهى دين الدولة الرسمى الذى كان يبدو فى ظاهره قويا ثابت الدعائم . صحيح أن جيوبا من المقاومة الزروسترية استمرت نشطة حتى القرن العاشر بل القرن الحادى عشر الميلادى — وعلى الأخص فى مناطق بحر قزوين وما حواليها — ولكن غالبية السكان قبلوا الدين الجديد . ان كنيسة الدولة الساسانية كانت قد وصلت بالفكر الدينى — منذ مدة — الى العقم والجمود ، بما اتخذته من تنظيم شكلى ومذاهب جافة ، فلم يجىء القرن السابع حتى كانت الهرطقة قد انتشرت انتشارا كبيرا . ونستطيع أن نتصور مبلغ قوة هذه الهرطقة فى ايران — فى المرحلة السابقة للاسلام — ولا سيما « الغنوصية » — التى كانت تشغل حيزا مهما ، وأن نتصور كذلك أن نشاطا بعيد المدى استمر فى الخفاء بعد الفتح العربى . اننا قد بدأنا الآن فقط ندرك مبلغ تأثير الفكر اليونانى — ممتزجا بالتقاليد الايرانية — على تطور الاسلام فى ايران . فمنذ الفتح أخذ الاسلام فى ايران طريقا مختلفا عما أخذه فى العالم العربى ، واعتقد أن هذا هو مصدر انقسام العالم الاسلامى الى شرقى وغربى . ومع أن العرب أخذوا بنصيب من الفكر اليونانى فان المزاج الذى حدث من هذا جاء مخالفا لمزاج الهرطقة الذى نتج من تقابل الفكرين الايرانى واليونانى فى الشرق .

---

(١) A Study in the Bifurcation of Islam — The Derwish Orders. By : Richard N. Frye.

ان الفكرة التقليدية السائدة عن الاسلام هى أنه مجموعة من السنيين الأصوليين ، والى جانبهم طوائف أصغر ، أهمها الشيعة . ولقد ذهب بعض الباحثين الى مقارنة الانقسام السنى الشيعى فى الاسلام بالانقسام الكاثوليكى البروتستانتى فى المسيحية من غير اتفاق على تحديد أى العنصرين الاسلاميين يقابل الكاثوليك وأيهما يقابل البروتستانت . ويبدو لى أنه من المستطاع تقسيم المسلمين على أوجه أخرى تبرز ما بينهم من فروق ، وأحد تلك الأوجه هو القسمة الى شرق وغرب . وليست القسمة قائمة على أساس جغرافى ، ولكن على فرق جوهرى فى طبيعة الموقف الدينى فى كل من الأجزاء الشرقية والأجزاء الغربية فى العالم الاسلامى : فالشيعة التى أصبحت دين الدولة فى ايران فى القرن السادس عشر كانت مظهرا من مظاهر هذا الخلاف ، ولم تكن مجرد انتصار للنظرية السياسية التى نادت بأن الخلافة من حق أولاد على .

ويمكننا بصفة عامة — ومع بعض قيود — أن نقول : ان الفرق بين الشرق والغرب فى العالم الاسلامى فرق بين الطابع الفردى والصوفى وبين الجانب الاجتماعى والقانونى من الدين ، وربما ساغ أن ننسب ذلك الفرق الى الاهتمام الهندى الأوربى بالمعتقدات الفردية ، على حين يهتم الساميون بقانون الجماعة : فعند احدى الطائفتين يقف الفرد وحده أمام خالقه ، وعند الأخرى تقف الجماعة بينهما . لقد يبدو هذا رأيا مسرفا فى التبسيط ، محتاجا الى التعديل ، ولكنى أعتقد أن الباحث يمكن أن يفيد — حتى فى عصرنا الحاضر — من دراسة الفروق الأساسية — من الوجهة الدينية — بين العرب والفارسيين (ومن اليهم من الأفغان والباكستانيين) أكثر مما يفيد من دراسة الفرق بين الشيعة وأهل السنة .

وفى هذا البحث سأحاول أن أبحث — فى اختصار — ناحية واحدة خبرتها من نواحى الدين فى ايران (وأفغانستان) ، هى : نظم الدراويش .

ان تاريخ التصوف فى ايران قد دخله الخلط من جراء رغبة الشيوخ فى رجع تعاليمهم الى « على » أو « سلمان الفارسى » ، على حين ينكرون

تأثير العوامل السابقة للاسلام . غير أنه من الطريف أن نلاحظ أن نظرة الصوفى الى مركز «علىّ» — وذلك يخالف كلام أئمة الشيعة — لم ترتفع على أساس أنه التابع القريب للرسول وأحد أعضاء أسرته ، ولا جاء احترامه من أنه كان بطلا ايرانيا كما زعم ذلك بعض متحزبة الشعوبية من الفرس . ولكن علو مكانته انبعث من كونه زعيم ديانة مشخصة للفرد ، فان التصوف يستلزم هذا الاتصال الشخصى بالله ، على الرغم من النظم المتأخرة أو طوائف الدراويش حيث يتخذ الاجتماع فى شعائر مشتركة طريقا للوصول الى الوحدة مع الله .

ومع أن أصل التصوف فى العالم العربى قد نسب الى تقليد الرهبان والزهاد المسيحيين فقد نشأ فى الشرق رأى آخر ينسب أصل المدرسة الدينية الى مدارس « الأسرار » الشرقية التى تختلف من المدارس الأصولية أو الشرعية . ف « أبو يزيد البسطامى » و « ابراهيم بن أدهم » — و هما من المتصوفة السابقين — كانا من زعماء المدارس الأولى التى عرفت بعد باسم « خانقاه » . ومن النقط التى تستحق البحث النظر فيما اذا كان هناك مصدر بوذى لهذه المدارس .

ومن الملاحظ ظهور الأثر اللغوى الايرانى فى أسماء كثير من متصوفة الاسلام ، فبالاضافة الى « صوفى » و « أولياء » و « عرفاء » نجد « قلندر(١) » و « درويش » و « صاحبدلان (٢) » و « خرق يوشان(٣) » و « أرباب قلوب » . والألفاظ الدالة على الطقوس ، وشارات الرتب كـ « الكشكول(٤) » و « تبرزن(٥) » التى يستعملها الدراويش — ترجع الى الفارسية أكثر مما ترجع الى أصول عربية . وفى اختصار نستطيع أن نقول : ان الدراويش يرجعون الى الجزء الشرقى من العالم الاسلامى ، أكثر مما يرجعون الى الجزء الغربى .

(١) أى فان فى الله ، غير مهتم بأمور الدنيا .
(٢) المتدينون المتقون .
(٣) لابسو الثوب الخاص للدراويش .
(٤) المتسوّل . (٥) مقاتل .

وأشهر مدارس الدراويش هم طائفة « المولوية » التى أسسها «جلال الدين الرومى » و « نعمة الله » — الذى توفى فى « ماهان » بالقرب من « كرمان » سنة ٨٣٤ هـ (وهناك من يقول ان أهل تلك الجهة قتلوه لهرطقته) — والذى تقل شهرته عن شهرة الرومى ، ولكنه أكثر منه أهمية فى تاريخ التصوف الايرانى ، فان نظام « نعمة الله » من الدراويش هو أصل كل الطرق المزدهرة فى ايران اليوم ، كنظام « صالح على شاه » فى جوناباد (بخراسان) ، ونظام « صافى على شاه » فى طهران ، ونظام « طاءوس على شاه » وغيرها .

لقد نظم نعمة الله قواعد سلوك الدراويش فى عصره ، ووضع النموذج لما جاء بعد ذلك من تطور ، فمثله فى نظام الدراويش مثل الشيخ « صافى الدين الأردبيلى » ، وملاّ صدرا شيرازى وغيرهما فى الشيعية . وهؤلاء وضعوا الأساس الروحى لدولة الصفويين التى لعب فيها التصوف دورا أهم مما لعبه فى العالم العربى السنى .

ان التقليد الايرانى القديم من دراسة الشعر — باعتباره عمود النظام التعليمى — يرجع الى هذا التأثير الصوفى ، فالشعر الفارسى — الصوفى فى منزعه ، قد أمد — ولا يزال يمد — الطلاب الفارسيين بالتدريب الشبيه بما استمدته المدارس الأوربية من دراسة اللاتينية والاغريقية . والقصيدة الفارسية أبلغ محافظة على الدقة والاتباعية ، من أكثر القصائد الفرنسية انطباعا على الكلاسيكية ، وهى بهذا تحتاج فى اخراجها الى كثير من الدراسة والدربة . واذن فقد لعب الشعر دورا كبيرا فى تاريخ التصوف الفارسى وتتيجة لذلك تغلغلت الأفكار الصوفية فى نسيج الثقافة الايرانية .

وما صدق على شيعة ايران ، صدق كذلك على أهل السنة فى أفغانستان وباكستان : حيث كانت اللغة الفارسية — ولا تزال — لغة الثقافة ، وحيث جابت معها ألوانا من التجارب الدينية المميزة للاسلام الشرقى . فنظم الدراويش السنية : من « النقشبندية » و « الششتية » والقادرية

أو « الجيلانية » و « المولوية » — وكلها نشطة اليوم فى أفغانستان — لها من الخصائص ما لمقابلاتها الشيعية فى ايران . واذن فليس بمستغرب ما نلاحظه من أن أكراد العراق هم أعظم أتباع الطرق الصوفية فى تلك البلاد . أما فى سوريا ولبنان ومصر فان طرق الدراويش لم يَعُد لها كبير أهمية ، وهل حدث أن كانت لها أهمية فى أى زمن مضى !

انى أعتقد أن نظم الدراويش كانت تعبيرا فى العصور الاسلامية عن تقليد ايرانى قديم متعدد المظاهر ، قاد الى الفلسفة الاشراقية عند « السهروردى » (فى حلب) وأتباعه ، والى التعاليم الاسماعيلية عند « ناصرى خسرو » ، والى مبادىء الشيعة عند الشيخين « بهائى » و « مجلسى » فى أيام الصفويين ، والى غير هذه من التعاليم والطرق .

ان تاريخ الفكر الدينى فى العالم الاسلامى الشرقى يحتاج الى مزيد من الدراسة ، فان الكتب التى كتبت عن الاسلام ندر أن لمست هذا الجزء المهم منه ، واذا عالجته فانما تسويه بالشيعية — وهى ليست مفهومة الا قليلا لطلاب الدراسة الاسلامية من الغربيين .

وأخيرا نقول : ان قوة الشيوعية أو ضعفها فى ايران اليوم يمكن أن توضح من بعض نواحيها بالاشارة الى الدين ، فان الشيوعية قد جمعت بين السياسة والدين ؛ والسياسة — لا الدين — اليوم فى ايران أصبحت قهوة الجماعات — لا المادة المخدرة لها . واذا كانت الجاذبية الدينية — السياسية للشيوعية اليوم قوية فى ايران فان صفوفها النظامية ، وعملها الجماعى ، واتباع ما تمليه سياسة الحزب ليس لها كبير جاذبية على قوم نشأوا فى الهرطقات ، ويستطيعون أن يقابلوا تحدى الشيوعية وعباراتها ذات الوجهين بتجربة مئات السنين من البقاء تحت السيطرة الأجنبية . ان ايران سوف تبقى .

بعض تعاليم الغزالى ذات القيمة الخالدة [1]

للدكتور س. ر. شفق

تمهيـــد :

ولد أبو حامد محمد بن محمد الغزالى فى طوس من أعمال خراسان وعاش من ٤٥٠ الى ٥٠٥ هـ (١٠٥٦ الى ١١١١ م) . وكان واحدا من العلماء الأعلام والشخصيات البارزة فى العالم الاسلامى ، خلال النصف الثانى من القرن الحادى عشر الميلادى ، وكانت حياته وعمله نموذجين يستحقان أن يحتذيهما كل مسلم .

وسأحاول فى الصفحات التالية أن أبرز بعض مراحل حياته وعمله التى أعدها ذات قيمة دائمة . ولست أقصد فى هذا البحث القصير أن أقوم بدراسة للمراجع الخاصة بالغـــزالى فان ذلك موفور ميســـور ، ويستطيع الباحث الأصيل أن يجد من هذا مادة كافية فى مقال «ماكدونالد» عن «الغزالى» فى «دائرة المعارف الاسلامية» ، وفيما أورده «بروكلمان» [2] فى كتابه « تاريخ الأدب العربى » ، وفى دراسات أوربية أخرى كثيرة . ومنذ أن ظهرت مقالة ماكدونالد ، نشرت دراسات أخـــرى من عمـــل « جولدتسهر » ، و « فنسنك » و «جب» وغيرهم من العلماء [3] ، وأحب

---

(١) Some of the Teachings of Al-Ghazali which are of Lasting Value. *By* : Dr. S.R. Shafaq.

(٢) "Geschichte der Arabischen Litterature" erster Supplementband, 755-756, Leiden 1937.

(٣) Ignaz Goldziher "Streitochrift des Gazali gegen die Batinjija — Sekte Leiden, 1916.

Julian Oberman, "Der Philosophische und Religiose subjektivismus Ghazalis ; ein Beitrage zum Problem der Religion".Vien, 1921.

A.J. Vensink

"La pensée de Ghazzali" (Paris 1940.)

"The Muslim Creed" (Cambridge 1951).

أن أضيف هنا الترجمة الحديثة التى قام بها « مونجمرى وات » لكتاب « المنقذ من الضلال » ، والترجمتين اللتين ظهرتا لكتاب « أيها الولد » : احداهما بالانجليزية من عمل «سيرر» (المطبعةالأمريكية — بيروت١٩٣٣)، والأخرى بالفرنسية من عمل توفيق صباغ (بيروت ١٩٥١) .

أما المصادر الاسلامية كطبقات « السبكى » وتراجم « ابن خلكان » فهى معروفة مشهورة ، ولكنى أود أن أشير الى كتاب بالعربية ، من تأليف « أحمد فريد الرفاعى »[1] ، وهو كتاب متواضع غير أنه شامل ، يتضمن ثبتا مفصلا بالمراجع — الا أن عليه سمات العجلة — وفيه اشارات نافعة لتعاليم الغزالى ومناقشاته الجدلية ، وذلك فى مجلدين ، وهناك مجلد اضافى يشتمل مختارات من أعمال الغزالى الرئيسية ، من بينها النص الكامل لكتاب « المنقذ من الضلال » وكتاب « أيها الولد » .

١ ـ الثروة الأدبية للغزالى

لولا ما هو معروف من انتاج « ابن سينا » الذى توفى قبل أن يولد الغزالى باثنتين وعشرين سنة ، ولولا ما هو معروف كذلك من انتاج العباقرة الآخرين ، لكان من الصعب أن يصدق الانسان أن الغزالى أنتج كل ما أثر عنه ، فانه — خلال حياته القصيرة المضطربة التى لم تتجاوز خمسا وخمسين سنة — ألّف مائة وعشرين من الكتب ، عالج فيها — بالتقريب — كل المسائل الاسلامية فى عصره .

ومن بين هذه الأعمال كتابه الأكبر « احياء علوم الدين » الذى يمكن أن يسمى « الموسوعة الدينية الجامعة » للاسلام . ومن بينها كذلك أعمال أخرى مهمة ككتاب « الوجيز » فى الفقه و « المستصفى » فى قواعد علم الكلام ، و « مقاصد الفلاسفة » فى الفلسفة ، و « معيار العلم » فى المنطق ، و « تهافت الفلاسفة » فى ابطال الفلسفة ، وغير ذلك من الكتب.

(١) « الغزالى » الدكتور فريد الرفاعى .
فى مجلدين ، وثالث خصص للمختارات . (مطبعة عيسى البابى الحلبى مصر ١٩٣٩) .

هذه الثروة الذهنية العجيبة تستحق منا التقدير العميق ، ولا سيما اذا تذكرنا أن هناك ست عشرة سنة من نشاطه العلمى الدائب لم يتمتع فيها بكمال عافيته .

اشتغل الغزالى بالتدريس فى المدرسة النظامية ببغداد من سنة ٤٨٤ الى سنة ٤٨٨ هـ ، ثم فارق وطنه مطوّفا فى دمشق وبيت المقدس وغيرهما من المراكز الاسلامية فى مرحلة من الفوضى والنزاع السياسى فى معظم العالم الاسلامى .

حفلت تلك المرحلة بالثورات السياسية الدينية — كثورة حسن ابن الصباح وأتباعه من المتعصبين ، فى ايران . ومما يكشف عن قوة عقل الغزالى وايمانه الثابت ، أنه — فى وسط هذه الظروف — نشد الهدوء ، وعكف على مجهوده الذهنى المثمر ، رغم ما أحاط به من اضطراب وبلبلة اجتماعية .

ان أعماله الكثيرة — التى لا يزال يقرؤها المسلمون وغير المسلمين — تشهد بالنشاط الروحى لرجل امتاز بسعة العلم وعمق الايمان ، وهى تكشف عن مدى التطور الذهنى الذى يمكن لعقل سليم أن يصل اليه ، حتى ولو أحاطت به ظروف مزعجة غير مسعدة .

٢ — البحث عن الحقيقة

ومن خصائص الغزالى الجديرة بالذكر بحثه الصادق عن المعرفة الحقة ، فقد ظل طول حياته ينشد الحقيقة ، وأول خطوة خطاها فى ذلك أن اختبر قوى نفسه العقلية ، فأخضع تفكيره لامتحان فاحص دقيق ، ليرى ان كان عقله متحيرا أو متأثرا بأفكار سابقة ، كسبها من طريق التقليد أو بحكم الولاء السلبى . وقد قاده هذا الامتحان لعالمه الداخلى الى أن يضع موضع الشك — لا آراءه المكتسبة فحسب — ولكن ادراكاته الحسية كذلك . وان وصفه لهذه الخطة الشاكة فى كتاب « المنقذ » ليذكرنا بما سجله « ديكارت » بعد ذلك فى كتابه « بحث فى المنهج » .

لم يكن هدف الغزالى — ولا ديكارت — أن يعبر كل منهما عن شك استحوذ عليه ، أو أن يعيد النظر فى حقائق الدين المقررة ، ولكن ذلك كان سعيا وراء المعرفة فى خطة ايجابية صادقة ، وقد جاء هذا السعى ثمرة حب صادق للحقيقة ، فقد كان عند الغزالى تعطش للعلم ، وكان هدفه الوصول الى الحقيقة . وهو يصور هذا تصويرا واضحا فى مقدمته لكتاب « المنقذ » فيقول :

« وقد كان التعطش الى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى » . وبسبب هذا الاتجاه الداخلى الصادق استطاع الغزالى أن يدرس كل فروع المعرفة — تقريبا — فى أيامه ، وأن يمتلك ناصيتها ، ويحيط بآفاقها فى طريقة تدعو الى الدهشة ، حتى انك لتستطيع أن تقول : انه قد جمع فى شخصه كل المعضلات ووجهات النظر للعصر الذى عاش فيه .

ولكن أهم من ذلك أنه استطاع أن يكشف طريق الحياة الذى يسلكه الرجل الدينى الحق ليتهيأ للوصول الى تلك الدرجة التى تصبح فيها الحقيقة العليا — حقيقة الله — واضحة فى نفسه . هذا البحث من جانب الغزالى عن الحقيقة العليا ، كان معناه المعراج الروحى لباحث مخلص جدّ فى طلب الحقيقة لذاتها ، ولا أجد ضرورة هنا للتنبيه الى أن أسمى مراتب المعرفة فى نظره هو الحقيقة الروحية أو الالهية ، وما عداها ثانوى الأهمية .

ومن أهم شرائط البحث عن الحقيقة عنده أن يكون الباحث ذا عقل مستقل تماما ، فالحقيقة لا يمكن الوصول اليها الا من طريق روح بحث حر مختار . لقد كان الغزالى واحدا من أولئكم العلماء القلائل الذين جاهدوا حق الجهاد ضد التقليد الأعمى ، فقد ندد فى كل أعماله بالتفكير الموسوم بالتبعية والتقليد ، وهو — فى المنقذ ، و « الأحياء » وبصفة خاصة فى رده على الباطنية فى مثل كتابه « فضائح الباطنية » — يذم المعرفة المقلدة وينصح بمنهج من البحث الحر غير المتحيز . ويبلغ من حرصه على هذا أن يختم كتابه فى المنطق : « معيار العلم» بدعوة القارىء الى أن يدرسه — لا بروح التقليد — ولكن بروح الفهم .

٣ ـ طريقة الطرق الوسط

يستطيع الباحث أن يزعم فى غير تردد أنه ليس هناك مفكر اسلامى آخر يمكن أن يقال عنه انه نجح نجاح الغزالى فى التوفيق بين المذاهب المتعارضة فى أيامه ، فانه حقق الانسجام بينها بما اهتدى اليه من الطريق الوسط المعقول . لقد رفض المذاهب المتطرفة ، والميل المسرف الى جانب واحد ، بل الواقع أنه حقق الانسجام فى عالمه الداخلى حتى لقد أصبح الغزالى الأصولى والغزالى الصوفى شخصا واحدا . وفيما يلى بعض الفقرات التى توضح معنى الطريق الوسط فى حياته :

١ — انه ارتضى علم الكلام وسيلة التفكير العقلى لتوضيح العقيدة والدفاع عنها ، وكتب فى هذا كتابيه « المستصفى » ، و « الاقتصاد » . ولكنه نقد — فى قوة — فكرة اعتبار الكلام غاية لذاته أو جزءا من الدين . والحق أنه أحس أن علم الكلام — اذا غلبت عليه روح الجدل — قد يضر وقد يجر الى الحماسة الهوجاء ، وعنده أن العقيدة أسمى من بناء الحقائق التى يبرهن عليها بالمنطق ، بل يعد «علم اللاهوت» المدرسى ، القائم على التشقيق والتفريع والتقرير والاعتراض ، والمؤسس على دقائق القياس المنطقى الصورى ، شيئا خادعا ، بل ضارا .

٢ — كان متبحرا فى الفقه ، وألف فيه ثلاثة كتب : « الوجيز » و « البسيط » ، و «الوسيط » . ومع أنه اعتبر الفقه نافعا لسلوك الحياة اليومية ، فقد شعر أنه باعتباره قانونا ليس الا وسيلة الى غاية ، فهو يبحث فى علم المعاملة ، أى فى العمل ، أكثر مما يبحث فى غرض الحياة ، وبهذا أزاح الفقه من المركز الذى احتله عن غير جدارة وأظهر ارتباطه بالنظر فى أحوال الضمير ، وانما الذى يهم حقيقة هو الايمان الذى يعمر القلب .

٣ — وقد درس الفلسفة ، وكتب فيها كتابه : « مقاصد الفلاسفة » . وبهذا أبرز ذلك العلم الارستقراطى الى الفضاء ، وجعل الوصول اليه ميسورا للقارىء المجد ، الذى قد لايفهم الأساليب الاصطلاحية عند ابن

سينا والفارابى . لقد كان معجبا بالفلسفة اذ أن فيها محاولة ذهنية لحل لغز الوجود ، ولكنه فى نفس الوقت بدد الغموض الذى كان يحيطها بهالته ، وأظهر أن الحقيقة العليا ، النهائية ، غير المشروطة ، لايمكن آن يوصل اليها بالفلسفة ، فليس العقل وحده ولكن البصيرة كذلك ضرورية للوصول الى الحقيقة .

٤ — وهو يتفق والباطنية فيما يعتقده من أنه وان كان الهداة الملهمون من السماء يستطيعون أن يفعلوا الكثير ليوجهوا تفكيرنا فان من واجبنا أن نستعمل حكمنا ؛ ان التقليد يمنع الاصالة ، والمعرفة التبعية ليست معرفة حقيقية .

٥ — حين عرض فى الربع الثانى من « الأحياء » للمتعة بنعم عالمنا الطبيعى أشار الى واجبات الحياة الأخلاقية المعتادة ، وبيّن فى توضيح هذا أنه على الرغم من أننا لا ينبغى أن نهمل جواذب « عالم الملك » (وهو العالم الطبيعى) وما فيه من رغبات وأهواء ، فان من واجبنا ألا نشتط فى هذا فننسى عالم الملكوت (وهو العالم الروحى) . فهذان العالمان مترابطان ، كترابط الجسم والنفس بما بينهما من علاقة روحية .

وهكذا تجده فى بحثه للموسيقى ، فى الكتاب الثانى من « الاحياء » يستهجن منها ما هو دنيوى ومثير للهوى ، وينصح بما هو جاد وروحى ، مما يوقظ الانفعالات الشريفة ، ويساعد على الوصول الى مرحلة الوجد والمصادفة (١) .

---

(١) يقول الغزالى فى كتاب آداب السماع والوجد من « الاحياء » :

« السابع (من دواعى الغناء) سماع من أحب الله و عشقه واشتاق إلى لقائه ، فلا ينظر إلى شىء إلا رآه فيه سبحانه ، ولا يقرع سمعه قارع الا سمعه منه أو فيه ، فالسماع فى حقه مهيج لشوقه ومؤكد لعشقه وحبه ، ومورزناد قلبه ، ومستخرج منه أحوالا من المكاشفات والملاطفات لايحيط الوصف بها ، يعرفها من ذاقها ، و ينكرها من كَلّ حسه عن ذوقها ، وتسمى تلك الأحوال بلسان الصوفية و جدا ، مأخوذ من الوجود ، والمصادفة ، أى صادف من نفسه أحوالا لم يكن يصادفها قبل السماع . ثم تكون تلك الأحوال أسباباً لروادف وتوابع لها تحرق القلب بنيرانها وتنقيه من الكوارث ، كما تنق النار الجواهر المعروضة عليها من الخبث ، ثم يتبع الصفاء الحاصل به مشاهدات ومكاشفات ، وهى غاية مطالب المحبين لله تعالى ، ونهاية ثمرة القربات كلها » .

٦ — ومفكرنا العظيم — حتى عندما يحاول شرح الآفاق العليا من التأمل فى الوحدة الأساسية للعالم الحقيقى والوحدة الصوفية — يتخذ لنفسه موقفا وسطا بين الوجود المنبث فى العالم ، والوجود المجرد بالنسبة لله . فهو يرفض الأشكال الجافية من فكرة وحدة الوجود كالاتحاد والحلول والوصول ؛ وهو فى نفس الوقت يعتقد أن بصيرة الصوفى المشرقة لاتدرك غير الله وحده حقيقة واقعة . هذا التوحيد العالى لايمكن الوصول اليه الا حين يصل عقل الصوفى الى درجة راقية فى معارج الوجد والمكاشفة .

يقول فى « المنقذ » فى شأن المقام الذى يصل اليه المتصوفة فى القرب من الربوبية « يكاد يتخيل منه طائفة الحلول ، وطائفة الاتحاد ، وطائفة الوصول ، وكل ذلك خطأ ، بل الذى لابسته تلك الحال لا ينبغى أن يزيد على أن يقول :

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر »[1]

ولكى يصور قرب العالم الخارجى من الداخلى ، والطبيعى من الروحى ، فى الادراك الصوفى ، يلجأ — غير مرة — فى «الاحياء» الى الشعر الجميل ، فيشبه العالم الطبيعى بالزجاج ، والروحى بما فى الزجاج من الخمر ، وقد رق كلاهما حتى لتقول : زجاج بلا خمر ، أو خمر بلا زجاج[2] .

وهكذا حرص الغزالى — فى حياته وفى طريق التصوف — على نهجه الخاص وهو النهج الوسط .

٧ — وفى فقه الشافعى — الذى كان من أتباعه — أخذ الطريق الوسط كذلك فى بحث الدور الذى ينبغى أن يلعبه « الاجماع »

(١) راجع The Faith and Practice of Al-Ghazali *By* : W. Montgonerly Watt. p. 61 and "Al-Ghazali's Thought Concerning the Nature of Man and Union with God" *By* : Claudia R. Upper. The Musleim World, Jan. 1952. p. 30

(٢) رق الزجاج وراقت الخمر وتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

و « القياس » فى الاسلام : فمن جهة — لا ينبغى أن تمس أصول العقيدة بالتغيير ، ومن جهة أخرى — لاينبغى أن يهمل الصالح العام ومقتضيات الأحوال . ولهذا تراه حين صنف العلوم فى الجزء الأول من « الأحياء » اعتبر « الاجماع » و « القياس » جزءين من الدين .

وهكذا يمكن أن يستمد من تعاليم الغزالى موقف صالح معقول نحو قوانين الشريعة وأحكامها لتفى بحاجات كل عصر .

٤ ـ الشكلية ـ بلا روحية ـ لا معنى لها

ان الغزالى آخر من ينكر الأعمال الخارجية والشكلية وشعائر الايمان: فأركان العبادة من صلاة وزكاة وصوم وحج كلها ضرورية ومفروضة على كل مؤمن حق. ولكن يجب ألا ننسى أن هذه الأشياء ليست الا الأشكال الخارجية لعالم داخلى ، فهى تعابير فقط ، أما الشىء المهم القاطع فى دلالته فهو النزع الداخلى ، والايمان الخالص — الايمان بالحقيقة — الايمان بالله . فأى فائدة فى تلك الشعائر الشكلية العديدة من غير التجربة الداخلية العظيمة — وهى الروحية ؟ ان الدين هو الحياة الداخلية الخالصة ، وما الشعائر والأشكال الا رموزها الخارجية .

وفى أوائل كتاب « المنقذ » يبطل الغزالى الشكلية المجردة ويذم « المترسمين » الذين يستخدمون التعابير الطويلة للصلاة والدفاع الجدلى عن العقيدة وما الى ذلك من الأعمال الصالحة من غير أن يكون لهم هاد من ضوء الحياة الداخلية . ويعود فى « الأحياء » وغيره من الكتب غير مرة الى هذه الفكرة العظيمة .

٥ ـ الدين طريق حياة وليس نظاماً من الشكليات والشعائر

حقيقة أن الغزالى لم يكن العالم الاسلامى الوحيد الذى اعتبر الأعمال أهم التعابير الجوهرية فى الحياة الدينية ، ولكنه من غير شك كان أعظم مؤيد لتلك الحقيقة . ولقد حصر بعض الكتاب الغربيين آراءهم فى الاسلام

داخل الحدود الضيقة من الجوانب الشكلية كالشهادة والصوم والصلاة والزكاة والحج وما اليها . والحقيقة أن قليلا من الأديان الأخرى أعطت ما أعطاه الاسلام من الأهمية للأعمال الصالحة النافعة . وانه لأمر يؤسف له أن هذا الجانب المهم من الاسلام لم يعط العناية الكافية . فهناك ما لا يقل عن سبع وأربعين آية ، فى أربع وعشرين سورة مختلفة من القرآن يقرن فيها الايمان الى الأعمال الصالحة ، والصورة المعتادة من هذه الآيات هى: (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) . ان تكرار هذه الحقيقة أمر بارز فى كتابات الغزالى ، ولا سيما حين يبحث طبيعة المعرفة وتصنيفها فى «باب العلم» من «الاحياء» . فهو لا يفتأ يكرر أن العمل النافع والايمان الخالص شيئان مترابطان يعتمد منهما كل على الآخر .

وحتى الامام الروحى المسلم الذى يتبحر فى معرفة القانون والفلسفة والسمعيات وما اليها ، لا تكون لحياته قيمة — بل ربما كانت ضارة أحيانا — ما لم تطابق أفعاله التعاليم الأساسية للدين .

الإيمان والعمل معاً

والآن أختتم بحثى بتلخيص ماقلته عن تعاليم الغزالى :

ان المعرفة الدينية ليست البراعة فى المناقشات المنطقيةولا فىالدراسات اللاهوتية كما فهمها العصر المدرسى ، وليست المهارة فى تطبيق الفقه الشكلى ولا فى النظر العقلى فىالفلسفة . انها شىء لايوصل اليهالا بالجهود المخلصة لعقل ينشد كشف الحقيقة ، وآخر مرحلة من مراحلها لاتبلغ الا بالتجربة الداخلية الشخصية العميقة من الكشف الالهى حين يكون العقل فى حالة من الوجد ، فهى اذن ضرب من العرفان لا من العلم أو المعرفة المنطقية ، ومركزها القلب لا الذهن .

والحق أن الغزالى كان صاحب الفضل فى قبول الاسلام الرسمى لنوعين من المعرفة هما الكشف الصوفى ، والادراك من طريق اللقانة أو البديهة .

ان الدين يدعو الانسان الى أن ينشد الحقيقة بقلب متفتح وبصيرة صافية لا بتحيز أو تقليد أعمى .

وليس الدين مجرد ترديد لفظى لعقيدة أو القيام بسلسلة من الأفعال والشعائر فانما هذه الأشياء تعابير ووسائط ضرورية ولكنها ليست نهايات فى أنفسها . ان العبادة خدمة مخلصة واشتغال بالنافع طول الحيــاة . والدين الصحيح — اذن — هو الايمان الحق بالله ، والاخــلاص لله وللحقيقة ، والانشغال بصالح الأعمال .

القسم الرابع

الاسـلام فى بلاده

١ — المقومات الأساسية للسياسة الدينية فى أندونيسيا .
محمد كفراوى

٢ — القانون الاسلامى واللاهوت فى الهند .
ا. آصــف على فيظى

٣ — احياء المعارف الاسلامية فى الهند .
محمد نظام الدين

٤ — أسس الثقافة الباكستانية .
اشتياق قريشى

٥ — الاسلام فى تركيا .
لويس توماس

٦ — مشكلات الأرض فى التاريخ التركى .
خليل اينا لجيق

٧ — البحث العلمى فى البلاد العربية السعودية .
تشارلز ماثيوز

٨ — نهضة الصحافة اللبنانية .
محيى الدين نصولى

٩ — الاصلاح الاجتماعى فى مصر .
أحمــد حســين

١٠— التطور الاجتماعى للمرأة فى مصر .
مدام أحمــد حســين

١١— القيم الاسلامية والحياة الأدبية فى مصر .
محمد خلف الله

الخصائص الأساسية

للسياسة الدينيــة فى أندونيســيا (١)

للأستاذ محمد كفراوى

لا حاجة بنا الى تأكيد أهمية العامل الدينى فى حياة شعب ما ، وفى العالم كله ، وعلى الأخص فى هذه الأيام الحرجة . ولقد قال « جورج واشنطون » فى خطابه الوداعى : « اذا نظرنا فى الميول والعادات التى تقود الى النجاح السياسى وجدنا الدين والأخلاق أكبرها شأنا وأشدها لزوما لذلك النجاح . وانه لا يستحق أن يوصف بوصف الوطنية من يحاول أن يهدم هذه القمة العظيمة للسعادة الانسانية — هذه الدعائم التى تسند سلطان الواجبات بين الناس والمواطنين . فالسياسى والرجل الصـالح — كلاهما — ينبغى أن يحترم هذه الدعائم ويحافظ عليها . ولن يكفى مجلد يؤلف فى بيان علاقات هذه الدعائم بالصالح الخاص والعام ، ولكن لنسأل فى كل بساطة : أين يوجد الضمان للناس فى ملكهم وسيرتهم وحياتهم اذا اختفى روح الوازع الدينى من الآيمان التى هى آدوات البحث فى محاكم العدالة ؟ وهبنا سمحنا لأنفسنا أن نفترض أنه يمكن المحافظة على الأخلاق من غير الدين ، فمهما يكن تأثير التربية التثقيفية على بعض العقول فان المنطق والتجربة يمنعاننا أن ننتظر أن يسود سلطان الأخلاقية القومية بدون المبادىء الدينية » .

ان هذا ليصدق — بصفة خاصة — على الأقطار الاسلامية ، أو الأقطار التى يغلب فيها الاسلام ، فان الاسلام يحكم شئون حياة المسلم من يوم ميلاده الى يوم وفاته ، فالاسلام لا ينظم العلاقة بين الانسان وربه فحسب (العبادة) ولكنه كذلك ينظم العلاقة بين الانسان والانسان

(١) "Main Features of Indonesia's Religious Policy". *By* : M. Kafrawi

(المعاملة) . وبهذا يشمل كل النشاط الانسانى — شخصيا واجتماعيا — وتجاريا وسياسيا : ففى الشئون الشخصية ينظم الاسلام الزواج والطلاق وتوزيع الميراث . وفى الشئون الاجتماعية ، يقدم مجموعة من التكاليف يتبعها الغنى والفقير ، كصدقة الفطر التى يعطيها الغنى للفقير سنويا ، وكالزكاة — وهى تكليف أكبر يؤدى الى سعادة الجماعة .

وفى التجارة يحرم الاسلام الربا تحريما قاطعا ، ويحفظ بالتساوى حق العمل وحق رأس المال .

وفى الشئون السياسية يستن الاسلام سنن الشورى والديمقراطية والعدالة . فالاسلام فى الواقع تصور واحد لاتجزئة فيه ، ولا انفصال بين الميدان الروحى والميدان الدنيوى . وهو يختلف عن الديانات الأخرى فى أنه لايعترف بسلطة كهنوتية . فالقرآن يقرر مجموعة من القواعد العامة يطبقها المسلمون فى حياتهم ، وجوهر هذه القواعد هو : الايمان بالله وحده ، والاعتقاد فى الانسانية والديمقراطية ، وحرية الفكر ، والضمير والدين ، والمساواة ، والتسامح والعدالة الاجتماعية . والدولة — من وجهة النظر الاسلامية — انما هى أداة لتنظيم الجهود لتحويل هذه المبادىء الى قوى مؤثرة فى الحياة والى ابرازها فى نظام انسانى محدد . ومن هنا نشأ توكيد جانب الدين فى الحياة الاجتماعية والسياسية لأندونيسيا . فعندما أعلنت أندونيسيا استقلالها فى سنة ١٩٤٥ اتخذت « البانجا سيلا » أو « القواعد الخمس » فلسفة لدولتها ، وهذه القواعد هى :

١ — السلطان الالهى الشامل .

٢ — الانسانية .

٣ — القومية .

٤ — الديموقراطية .

٥ — العدالة الاجتماعية .

ويمكن وصف « البانجاسيلا » بأنها اتفاق بين الأفكار الدينية ،

والسياسية والاجتماعية فى أندونيسيا ، وأنها دليل على أن أندونيسيا قد عرفت أهمية العامل الدينى فى اعادة بنائها القومى . وفى هذا يقول الرئيس « سوكارنو » فى خطابه الذى قدم به « البانجاسيلا » : « يجب علينا أن نبحث معا عن الوحدة فى الأساس الفلسفى لدولتنا ، وعن تصور عالم واحد نعتقد فيه ، ولن يكون هذا مجرد مصالحة ولكنه مبدأ نصل اليه بالاتفاق المتبادل . هل نقصد أن نقيم اندونيسيا حرة لفرد واحد أو لمجموع واحد خاص ؟ هل نقصد أن نقيم أندونيسيا حرة ، تكون حرة اسما فقط ، ولكنها فى الواقع شىء يتوج رأس فرد أو يخلع القوة على مجموع غنى أو مجموع من الارستقراطيين ؟ هل هذا هو هدفنا ؟ كلا ، ثم كلا ! ان مواطنينا — الوطنيين — الحاضرين هنا ، ومواطنينا المسلمين قد اتفقوا جميعا على أن مثل هذه الدولة ليست هدفنا . اننا نقصد أن نقيم دولة « كلها للجميع » .

وفيما يتعلق بمبدأ « القدرة الالهية الشاملة » يقول الرئيس : « اننا لانقتصر على القول بأن أهل أندونيسيا ينبغى أن يعتقدوا فى الله ، بل نقول : ان كل فرد ينبغى أن يعتقد فى الله على طريقته : فالمسيحيون يجب أن يعبدوا الله تبعا لتعاليم عيسى المسيح ، والمسلمون تبعا لتعاليم النبى محمد ، والبوذيون تبعا لكتبهم الخاصة ، ... فالسكان جميعا ينبغى أن يعبدوا الله فى الطريقة المثقفة أى فى الطريقة التى لا أنانية فيها ، ودولة اندونيسيا يجب أن تكون دولة مطبوعة بطابع العقيدة فى الله » . هذا المبدأ تضمنته المادة الثامنة عشرة من دستور اندونيسيا ، وهى تنص على حق كل فرد فى حرية العقيدة والضمير والفكر . والمادة الثالثة والأربعون تقرر فى تأكيد :

١ — ان الدولة مؤسسة على العقيدة فى القدرة الالهية الشاملة .

٢ — وأن حرية العبادة مكفولة لكل مواطن .

٣ — وأن السلطات تعطى حماية متساوية لكل الطوائف الدينية المنظمة المعترف بها . والمادة الحادية والأربعون من الدستور تقرر أن

السلطات يجب أن تعين على التطور الروحى والطبيعى لكل المواطنين ، وأن تهيىء لهم تربية عامة ، أهدافها الأساسية هى : تقوية الشعور الوطنى، وتربية التسامح الدينى ، وتهيئة الفرص لتعليم الدين فى المدارس العامة حسب رغبة آباء التلاميذ .

وهكذا أخذت الدولة على عاتقها المحافظة على الحياة الدينية للمواطن. وتحقيقا لفلسفة هذا المبدأ الأول من مبادىء الدولة أنشئت وزارة للشئون الدينية . غير أن هذه الوزارة ليست جديدة على اندونيسيا ، فكلتا السلطتين المستعمرتين الهولندية واليابانية من قبل قد أنشأت مصلحة للشئون الدينية . والتاريخ قد برهن أن غرض كلتيهما من هذا لم يكن المعاونة على تقدم الروح الدينى عند الأندونيسيين ، بل على العكس كان الغرض اعاقة تقدم الدين الاسلامى ، واستغلاله — كلما أمكن — لمصلحة السلطة المستعمرة . وقد كانت سياسة الهولنديين تجاه المسلمين فى جوهرها سياسة تهدئة . أما الحكومة العسكرية اليابانية فانها — فى مدتها القصيرة — سارت على سياسة دينية شبيهة بسياسة الهولنديين . ومن الواضح لكل من اطلع على أعمال المستشرق الهندى المشهور « دكتور سنوك هرجرونييه » — الذى وضع السياسة الدينية الهولندية فى اندونيسيا — أن تلك السياسة يمكن أن توصف فى اختصار بأنها سياسة (Laissez-faire) « دع الناس أحرارا فيما يصنعون » . ولكن ما الذى حدث فعلا ؟ حدث أن قدمت الحكومة الهولندية معونة هائلة للبروتستانتية والكاثوليكية ، ففى مقابل كل ٣٨٠ دولارا أعطيت لأتباع الدين المسيحى ، أعطى دولار واحد للمسلمين ومع ذلك فالاسلام عقيدة أكثر من ٨٠٪ من السكان الاندونيسيين ، وحتى هذا العون الصغير للاسلام انما أعطى محافظة على الشكل فقط . وقد حاولت السلطة الاستعمارية أن تعوق تقدم الاسلام — وهو دين الغالبية ، وذلك من طريق فرض أنظمة ضارة : كنظام لائحة المدرسين (Teacher Ordinance) (الورقة الحكومية رقم ٢١٧ — ١٩٢٥) الذى حد من حرية مدرسى الدين الاسلامى ، وكنظام الوراثة (الورقة

الحكومية رقم ١١٠ – ١٦٦/١٩٣٧) الذى تدخل فى التشريع الاسلامى .

ان معونة المسيحية وعدم تشجيع الاسلام لم ينبعثا عن اعتقاد ، ولكن جاءا نتيجة للسياسة التقليدية – سياسة « فرق تسد » . غير أنه لم يخدع أهل أندونيسيا – أيا كانت دياناتهم ، فقد انضم المسيحيون للمسلمين فى الكفاح من أجل الاستقلال ، واستطاع الجميع أن يحتفظوا بوحدة الغرض فى سبيل آمالهم القومية .

وبعد فما السياسة الدينية للحكومة الاندونيسية فى نظامها الحاضر ؟ يجب أولا أن نتذكر أن واجب كل حكومة اندونيسية أن ترعى كل الديانات المعترف بها فى اندونيسيا باعتبارها أجزاء من الثقافة القومية . فالحكومة تعامل كل الطوائف الدينية ، سواء أكانت صغيرة أم كبيرة ، تبعا لقاعدة « العدالة للجميع » ، فتعين المنظمات الدينية ، وتنشر التسامح الدينى . وليس معنى هذا أن الحكومة تحاول أن تتحكم فى الدين ، فان اندونيسيا لا تأخذ بالتصور النابوليونى من أن دين الشعب يجب أن يكون تحت سيطرة الحكومة . فمع أن الحكومة تعين المؤسسات الدينية ، غير أنها لا تتدخل فى الشئون الداخلية لتلك المؤسسات . والواجبات الأساسية لوزارة الشئون الدينية هى :

(ا) أن تتأكد من أن حرية الدين مكفولة تماما .

(ب) وأن تحافظ على الصلات السلمية المنسجمة بين المجتمعات الدينية المتعددة على قاعدة « أن تجعلهم يتفقون على أن يختلفوا فى طريقة مرضية » .

(جـ) وأن تحاول التجديد – ولا سيما بين المجتمعات الاسلامية – من طريق الوسائل التقدمية فى التربية والمعارف العامة وغيرها ، حتى تخفف من أثر التأخر الموجود فى هذه المجتمعات ، اذا قورنت بنظائرها من اخوانها المسيحيين ، الذين يفيدون فائدة محققة من تشجيع الهيئات التبشيرية والكنائس ذات الموارد الغنية .

(د) وأن تسجل عقود الزواج والطلاق الاسلامية وتقوم باجرائها طبقا للقانون الاسلامى .

(هـ) وأن تدير المساجد والأوقاف ، والتبرعات ، والكنائس وغيرها .

(و) وأن تدير المحاكم الشرعية الاسلامية .

ولهذه الوزارة قسم خاص بالكاثوليك والبروتستانت وغيرهم من الطوائف الدينية . وقد كان للتنظيم الموجود عند هذه الطوائف أثره فى تبسيط مهمة الوزارة فى رعايتها ، وكثير من الكنائس الكاثوليكية والبروتستانتية قد أعيد اصلاحها — جنبا الى جنب مع المساجد الاسلامية — باعانات من الحكومة .

وهناك مئات الآلاف من المعاهد الدينية الاسلامية الخاصة المنتشرة فى أنحاء اندونيسيا ، والتى يقرب عدد طلابها من أربعة ملايين . وكل هذه المعاهد — التى تتألف من مدارس أولية ومدارس عالية — معاهد خاصة فى ملكيتها وادارتها ، ولها مناهج مطبوعة بطابع العصر الوسيط . ومعظمها لم تكن قد أدخلت العلوم الحديثة فى مناهجها — اما لرفضها ذلك واما لعدم قدرتها على توفير المدرسين اللازمين لتعليم هذه المواد . فلما طلب الى وزارة الشئون الدينية أن تعالج هذه الحالة ، أمكنها — بما تتمتع به من صلات طيبة مع الطوائف الدينية — أن تحرض المعاهد على ادخال العلوم الحديثة فى مناهجها ، وهى تحاول الآن أن تمدها بالمدرسين اللازمين الذين يقدر عددهم بنحو ٨٠ ألفا لهذا المشروع وحده . وهؤلاء لابد من أن تدربهم الوزارة لقلة المدرسين فى اندونيسيا عامة .

كذلك استطاعت الوزارة فى ميدان التربية الدينية أن تدخل بعض التجديد فى خطب الجمعة ، من طريق التثقيف الدينى والمنشورات فى مئات الآلاف من المساجد فى طول البلاد وعرضها حيث يرتادها ملايين الناس كل شهر . فخطب الجمعة تحتل مكانا خاصا فى حياة المسلمين ، وفى الريف حيث الغالبية العظمى من الناس أميون تكاد خطب الجمعة تكون الوسيلة الوحيدة للتربية والتثقيف العام . والى عهد قريب كانت معظم الخطب

من طراز قديم لا صلة بينه وبين شئون الحياة الحاضرة . أما الآن فبفضل الجهود التى بذلتها وزارة الشئون الدينية ، دخل التجديد الى هذه الخطب وأصبحت تتناول مسائل الحياة الحديثة كمعضلات الصحة وما اليها .

وتقوم وزارة الشئون الدينية — كذلك — بتسجيل عقود الزواج والطلاق واجرائها لمسلمى اندونيسيا الذين يبلغون السبعين مليونا . ونذكر فى هذه المناسبة أن الحكومة الهولندية حاولت فى سنة ١٩٣٧ أن تفرض نظام التسجيل المدنى لعقود الزواج فى أندونيسيا ولكن ذلك قوبل بمعارضة شديدة من السكان المسلمين ، واضطرت الادارة الهولندية أن تتخلى عن مشروعها .

قد يظن مما سبق ذكره أن وزارة الشئون الدينية قد تدخلت — الى حد ما — فى نشاط وزارات أخرى : كوزارة التربية فى حالة التعليم الدينى ، وكوزارة العدل فى حالة الزواج والطلاق ، وكوزارة المالية فى حالة التبرعات والأوقاف الدينية . وهنا ينبغى أن ننتبه أولا الى أن انشاء وزارة للشئون الدينية فى اندونيسيا انما جاء توسطا بين النظرية العلمانية والمسيحية التى تفصل الدولة من الكنيسة ، والنظرية الاسلامية التى توحد بينهما ، وأن نذكر — ثانيا — أن وزارة الشئون الدينية لا تتدخل بحال فى نشاط الوزارات الأخرى ، اذ أن اختصاص كل وزارة محدد بالقانون . واذن فوزارة الشئون الدينية انما هى وضع استحدثته اندونيسيا وقصدت به أن يكون مصالحة بين فكرتين متعارضتين : النظام الاسلامى والنظام العلمانى .

وقد طبق فى اندونيسيا مبدأ العدالة المتساوية بين جميع الأديان المعترف بها : فأعانت الحكومة مؤسسات المساجد والكنائس ، وسار النشاط التبشيرى — الأجنبى أو الاندونيسى — حرا بتشجيع وحماية من الحكومة . غير أن من رأى الحكومة أن اندونيسيا لم تعد فى حاجة الى تبشير أجنبى ، وهى تعتقد أن الشعب الاندونيسى الحر قادر على أن

يقوم بحاجاته التبشيرية ، ولذلك لاتسمح للهيئات التبشيرية التى لم تكن لها سابقة صلة بأندونيسيا أن تفتح لها وكالات جديدة فى البلاد .

ولعل من المناسب أن نختم هذه المناقشة بالاشارة الى التصريح الذى أدلى به أخيرا فى بروكسل « المونسنيور دى جون داردوى » — المندوب البابوى فى اندونيسيا ، وقرر فيه أن هناك حرية كاملة للدين فى اندونيسيا. ان الكنيسة لاتتمتع بكامل حريتها فحسب ، ولكنها تستطيع دائما أن تعتمد على عطف الحكومة الاندونيسية .

القانون الإسلامى واللاهوت فى الهند

مقترحات لاتجاه جديد[1]

للأستاذ أ . أ . أ . فيظى

ان مصدر القانون والدين كليهما فى الاسلام هو الله . وهذا المعتقد الجوهرى هو أساس العلاقة الوثيقة بين الشريعة والفقه : أى بين القانون فى صورة نظام أخلاقى وفى صورة قانون ايجابى . لهذا لايمكن أن يكون هناك حد فاصل بين القانون والدين . وهذا شىء لاحظه العلماء المحدثون منذ « سنوك هرجرونير » [2] . ومع أن العلماء المحـــدثين جميعا قد لاحظوا هذا الازدواج فى القانون الاسلامى فلم يقم أحد حتى الآن ببحث متعمق لما يترتب على هذه الوحدة فى الازدواج . غير أنى قمت بعرض تمهيدى لاتجاه جديد فى بحثى: «القانون والدين فى الاسلام»[3].

ان البحث النقدى الحديث لهذا الموضوع يجب أن يبدأ بمناقشة المعتقد اللاهوتى الذى يقول ان الله هو واضع القانون ، وذلك من جهتيه التاريخية والفلسفية ، ويجب أن يوضح السر فى أن القانون عند الساميين اعتبر ذا أصل سماوى ، وماذا كانت النتائج التى ترتبت على ذلك بعد ، وكيف أن الجماعة الاسلامية تحت تأثير نظريات القانون الحديثة والنظريات السياسية ، والتطور الثقافى والعلاقات الدولية — يجب بالتدريج أن

---

(١) Islamic Law and Theology in India, Proposals for a Fresh Approach by Asaf A. A. Fyzee (New Delhi).

(٢) فيما يتعلق بالفقه السنى أنظر كتاب « التلويح » للتفتازانى — طبعة القاهرة ، مجـــلد ١ وفى الفقه الشيعى أنظر « معالم الدين فى الأصول » لمؤلفه حسن بن زين الدين بن على بن أحمد العاملى (طهران — ١٣١٢ هـ) . وهناك بحوث حديثة فى الموضوع ومنها خلاصة فى كتاب المؤلف Outlines ص ١٣ وما بعدها . (وسنشير إليه فيما بعد اختصارا بالحرف OML).

(٣) مجلة فرع الجمعية الملكية الآسيوية فى بورما لسنة ١٩٥٣ تحت الطبع .

تسير الى تمييز واضح بين القانون السماوى (الشريعة) والقانون الدنيوى (القانون) ، وأن تصل الى استخدام ناقد صحيح للفقه من هذه الزاوية .

ان بحثنا هذا ليس عرضا تاريخيا شاملا ، ولكنه مجرد محاولة لابراز اتجاه هندى حديث لمعالجة معضلة مزمنة . انه محاولة لاستخدام مبادىء القرن العشرين القانونية والتاريخية فى فهم المعضلة الأساسية فى الاسلام، ولاقتراح طريقة تمهيدية لنقد حديث للشريعة .

— ١ —

ان بحثا متعمقا للقانون والنظام القضائى فى الهند فى العصور الوسطى — عندما كانت الهند العليا تحت سلطان الملوك المسلمين — لا يزال ينتظر أن يكتب . ولكن م.ب. أحمد قام ببدء هذا فى كتابه « نظام العدل فى الهند فى العصور الوسطى »[1] . لقد سن الملوك المسلمون تشريعات على أساس مدارسهم الدينية لاقامة العدل وفقا لقواعد الشريعة ؛ ومع ذلك فقد وضح منذ عهد مبكر أن القانون المحمدى لايمكن تطبيقه بالقوة على رعايا الدولة غير المسلمين . وعندما نجىء الى المغول ، الذين كانوا أتراكا من أواسط آسيا ، يتبعون المذهب الحنفى ، نجد أنهم لم يكونوا جامدين فى موقفهم الدينى ، فانهم وكثيرا من الملوك والزعماء المسلمين فى الهند اتخذوا الدين وسيلة للأغراض السياسية .

وقد جرى أباطرة المغول بصفة عامة على استخدام القانون الهندى لرعاياهم الهنود وعلى استخدام القانون الاسلامى للرعايا المسلمين . وكان القضاة الأحناف الذين نصبهم الأباطرة المسلمون يستعينون بالمثقفين الهنود (الباندينس)[2] وبالمفتين المدربين لينصحوا لهم فى المسائل الشائكة التى تنبعث من قواعد « الذارما »[3] أو الشريعة .

(١) Administration of Justice in Medieval India - Aligarh, 1941.

(٢) البانديت : كلمة سنسكريتية معناها الشخص المثقف فى لغة الهند وعلمها وقوانينها وديانتها

(٣) Dharma كلمة سنسكريتية معناها القانون أوروح الخير التى يقوم عليها التشريع .

وفى خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر أخذت شركة الهند الشرقية، ثم الحكومة البريطانية بعد ذلك تحل محل أباطرة المغول . لقد سلك الحكام البريطانيون مسلك الحكمة فلم يغيروا الا قليلا من القوانين الدينية والعادات والتقاليد التى كانت منتشرة بين السكان . وفى هذا يقول القاضى المستشرق المشهور سير وليم جونز : « لا شىء يبدو أكثر عدالة من أن تحل المشكلات الخاصة تبعا لتلك القوانين التى يعتبرها طرفا النزاع قواعد لسلوكهم وشئونهم فى الحياة المدنية ، ولا شىء يبدو أحكم من أن يصدر تشريع يؤكد للهندوس والمسلمين من رعايا بريطانيا العظمى أن القوانين الخاصة — التى يعتبرونها مقدسة ، والتى يعدون خرقها ظلما بيّنا — لن يحل محلها نظام جديد لا علم لهم به ، يعدونه مفروضا عليهم بروح من الصرامة والتضييق[1] . والى هذا يضيف « مورلى » : « فى بحثنا لمناسبة القوانين الهندوسية والاسلامية أو تغييرها أو ابطالها ، تصبح التصورات السابقة للقيم النسبية لأنظمة الفقه الانجليزية والأنظمةالوطنية ذات اعتبار ثانوى ، وليس ينبغى أن نضع موضع التساؤل كون تلك الأنظمة فى حد ذاتها حسنة أو رديئة ، فانه يجدر بنا ألا ننسى فى المرحلة الحاضرة من حياة الجماعة فى الهند أن هذه الأنظمة من غير شك أنسب للحاجات والتصورات المقررة عند الناس الذين يؤلفون جمهرة السكان فى تلك البلاد ، وأنها جزء لا ينفصل من عقيدة أولئك الناس،وأنه — على الرغم من أننا لم نرتبط بمعاهدة ملزمة — فاننا أخذنا على أنفسنا عهدا أدبيا أن نحافظ على تلك الأنظمة ، وأكدنا ذلك مرارا فى تصريحاتنا وتشريعاتنا الادارية »[2] . ومن هذا يبدو أن الحكام البريطانيين فى هذه البلاد جروا على نهج المغول العظام ، غير أنهم — بما أدخلوا من طرق القانون العام ، وبما استخدموا من مبادىء المساواة ، وبما شرعوا على أسس جديدة — قد أحدثوا تقدما واضحا على نظم العدالة السابقة فى هذه البلاد .

---

(١) W.H. Morley. Administration of Justice in British India, (London, 1858), 193.

(٢) المرجع السابق ص ١٩٧ .

فى هذه المرحلة البريطانية برزت القواعد التالية :

(ا) كل فرد يحكمه قانونه الدينى الخاص : فتلتزم قوانين القرآن بالنسبة للمسلمين ، وقوانين شاستر [١] بالنسبة للجنتوس [٢].

(ب) وفى الشئون التى تتصل بالأحوال الشخصية يعامل كل هندوسى أو مسلم حسب مذهبه أو جماعته أو طائفته . وذلك يسرى حتى بين الجماعتين الكبيرتين : فالقانون السنى أو الشيعى لمدرسة خاصة يطبق فى كل حالة : فاذا مات حنفى مثلا نظمت الوراثة فى شأنه على حسب القانون الحنفى . أما اذا مات اسماعيلى ممن يخضعون للقانون الفاطمى فانه يطبق فى حالته قانون « دعائم الاسلام » . وكذلك الشأن فى الهندوس ، فان لكل مقاطعة نظمها القانونية وتفاسيرها القضائية . فالقاعدة الاسلامية التى تقرر أن القاضى يتبع فقهه الخاص أو مذهب الدولة لم تطبق فى الهند [٣] .

(جـ) وفى حالة اختلاف الطرفين فى الدين تتبع قوانين المدعى عليه . فمثلا اذا أقام حنفى دعوى شفعة ضد مدعى عليه من طائفة الاثنى عشرية فان القانون الشيعى الاثنى عشرى هو الذى يطبق فى هذه الدعوى . واذا تنازع طرفا زواج مختلفان فى الدين فان القاعدة العامة هى تطبيق قانون المدعى عليه [٤] .

(د) ان نمو القوانين المشرعة يجب أن يكون بالتدريج حتى لا يحدث رجة فى المشاعر الدينية عند الناس . واحتراما لهذه التقاليد — ذات التاريخ الطويل من التسامح فى شئون المعتقدات الدينية بين الهندوس والمغول جميعا — سارت كل الحكومات فى الهند

---

(١) Shaster (شاستر) كلمة سنسكريتية فيها معنى التعليم ، وتطلق على النص الرسمى للكتاب الدينى والقانونى عند الهندوس .

(٢) راجع OML ص ٣٧ مقتبساً من مورلى ص ١٧٨ . هذا وكلمة « جنتو » كلمة هندية انجليزية مشتقة من gentile . وقد استخدمت لتميز طائفة الهندوس وتفرقهم من المسلمين .

(٣) راجع OML ص ٦٢ وما بعدها .

(٤) هذه القاعدة مشروحة بالتفصيل فى OML ص ٤٣ .

بحذر قبل أن تتدخل بالتشريع فى قوانين السكان الدينية . واذا كان التقدم قد سار ببطء نتيجة لهذا الحذر فان نتائجه على العموم كانت سليمة .

ان الجمهورية الهندية التى أسست فى ١٩٥٠ دولة علمانية (Secular) فليس هناك دين رسمى للدولة ، وكل ديانة لها الحق فى المساواة المطلقة فى المعاملة ، غير أن القوانين الشخصية الدينية لم تبطل . وما جرى عليه العمل والتقليد البريطانى مستمر . فالسياسة المتبعة هى المحافظة — فى حدود معقولة — على القوانين الدينية للناس فيما يختص منها بالأحوال الشخصية . ولكن فى تفسير القانون الهندى والمحمدى تجد قواعد العدل الانجليزى ، ومقتضيات الظروف فيما يتعلق بالعدالة الاجتماعية مطبوعة على النص الحرفى للقانون . ومن هنا يمكن أن يقال ان القانون والعدل الانجليزى قد تركا أثرا عميقا على النظامين القضائيين المحليين لهذه البلاد .

ومع نمو التصنيع والتغير فى الأحوال الاقتصادية اطردت الزيادة فى التشريع الذى يقصد به ملاءمة الحياة الاقتصادية والاجتماعية الجديدة للناس . وان نظرة الى النشاط التشريعى للبرلمان الهندى فى سنتى ١٩٥١ و١٩٥٢ لتكفى فى الدلالة على الخطوات السريعة التى خطتها البلاد فى تحسين أحوال الطبقات المسماة بالعاملة . ففى سنة ١٩٥٢ صدرت تشريعات مناجم الفحم ، واستحقاق وتملك العقار غير المنقول ، والقانون المعدل لجامعة دلهى ، والمناجم والسينما ، ولجان التحقيق ، والقوات الاحتياطية والمساعدة ، وهذه ليست الا طائفة من مشروعات أصبحت قانونا .

هذا النظام من القانون التشريعى العلمانى الحديث لا صلة له بالمقاييس القانونية الأخلاقية الروحية التى وضعتها الشريعة أو « الذارما » . انه من صنع زماننا وليست له رابطة بالماضى ، ولم تعق حركته القيم المألوفة فى القانون المقدس . وكونه فى بعض الأحيان يصل الى شبيه ما يصل اليه قانون الشريعة من النتائج ، وكونه فى بعض الأحيان الأخرى من قبيل المباح ، ليس بذى شأن كبير من وجهة النظر الفقهية . ولكن الشىء الذى

تهم مواجهته هو آن المسلم الذى يعيش فى دولة علمانية أو حديثة يجب أن تتوافر له الحرية والاستقلال ليطبع القوانين الجديدة ، وأن مقاييس قانونية يجب أن تصاغ — اتصلت أو لم تتصل بالشريعة . وهكذا يتضح يوما بعد يوم أن شيئا خيرا وقانونيا يمكن أن يوجد خارج قوانين الشريعة بالمرة ، كما أنه — وذلك أمر يدعو للعجب — يمكن أحيانا أن تقع بعض قواعد — يبدو أنها غير عادية وغير صالحة للدفاع عنها — داخل دائرة النظم المسموح بها فى فقه الشريعة . وأنا هنا أشير — على جهة التمثيل — الى بعض القواعد فى القانون الحنفى للطلاق فى الهند .

— ٢ —

كان حديثنا الى الآن مقصورا على القانون بالمعنى الدقيق ، القانون كما يطبق فى محاكم العدالة . ولكن القانون فى الاسلام يمتزج امتزاجا كبيرا بالقواعد والشعائر الدينية ، ولهذا كان من الضرورى لكل مؤلف أن يعتمد على كتب الشريعة التى تبحث فى العبادات (شعائر العبادة) وفى المعاملات (قواعد الشئون الدنيوية) . هذا الى أن العلماء الذين يرجع اليهم الانسان للنور والارشاد هم قبل كل شىء معلمون دينيون . حدث أن طلبت مرة الى عالم اسماعيلى فى الهند أن يمدنى ببعض معلومات مهمة ، فأجابنى : « اذا كنت طالب حق ، وتريد المعلومات لفائدتك الروحية ، فنعم ، أما اذا كنت تريدها لمجرد الاستطلاع الفارغ ، أو حتى للحذق فى العلم ، فلا » . وهذا يوضح الفرق فى المنزع بين الطالب النقدى واللاهوتى التقليدى .

وفى المرحلة الأولى من الحكم البريطانى كان « البانديتس » (المتخصصون فى القانون الهندى) والمفتون (المستشارون القضائيون فى القانون الاسلامى) ملحقين بالمحاكم ، وكان المفتون علماء متخصصين متمرسين بالعلوم التقليدية عارفين بها حق المعرفة . ومن ثمار جهودهم فتاوى « علمجيرى » المشهورة التى جمعها — فى مدينة دلهى وما حواليها — مفتون اختارهم الامبراطور الحاكم لهذا الغرض . وهى مجموعة من

قرارات المفتين (المستشارين القضائيين) ، صنفها الشيخ نظام برهانبورى وأربعة آخرون معه بأمر من الامبراطور « أورانجب علمجير » فى القرن الحادى عشر الهجرى — السابع عشر الميلادى .

لقد كانت شبه القارة الهندية منذ القرن الخامس عشر ، أو قبل ذلك ، موطنا لمدارس مشهورة فى الفقه الحنفى . وقد عمل احصاء تقريبى فى سنة ١٩٥٠ فكشف عن وجود ثمان وثمانين مدرسة عربية فى جمهورية الهند على النظام التقليدى . ولم تكن كلها مهمة أو جوهرية ولكنها كانت تعلم الدراسة المعروفة باسم « دارس نظامى » والتى انتقدها « شبلى نعمانى » فى خطبه [١] .

وعندنا كذلك بيان واف عن مدارس الطراز القديم ألفه « أبو الحسن ندوى » [٢] ، وتاريخ للتربية الاسلامية فى الهند من تأليف « مناظر أحسن جيلانى » [٣] . أما السبب الرئيسى فى أن هذا التعليم الاسلامى التقليدى الفاخر فى الهند غير معروف فى الغرب ، فذلك راجع الى أن اللغة الأردية لسوء الحظ لاتزال مهملة من المستشرقين ، مع أنها فى رأيى المتواضع تجىء بعد اللغة العربية مباشرة فى أهميتها لدراسة الثقافة الحية للاسلام . وفى اعتقادى أنه اذا كان من المستحيل فهم التاريخ الأول للاسلام من غير معرفة اللغة العربية فان التطورات الحديثة فى الفكر الاسلامى لا يمكن فهمها من غير معرفة اللغة الأردية ، فان الكتابات الدينية فيها — على الراجح — أكثر اصالة من الكتابات الفارسية أو التركية . وسنبرهن على ذلك بعد فى هذا البحث حين نعرض لأعمال بعض العلماء أمثال « شاه ولى الله» و « سير سيد أحمد خان » ، و « شبلى » ، و «آزاد » ، و « أجمل خان » وغيرهم .

ان أهم مدرسة من ذلك العدد الكبير من المدارس الدينية هى « دار

---

(١) Azamgadh . ١٩٤١ ص ١٦ وما بعدها .

(٢) Hindustan ki quadim darsgahen, Azamgadh 1937.

(٣) Hindustan men Musalmanon ka Nizam i Ta'lim wa Tarbiyat. دلهى ١٩٤٤ (ندوة المصنفين) .

العلوم » فى « ديوبند » [1] ويبلغ عدد طلبتها ألفا ومائتين . وقد أسست منذ ثمانين سنة مضت . وهى تسمى بحق « أزهر الشرق » ، وتبدو هذه المقارنة عادلة اذا تذكرنا تقاليد الدراسة فى هذه المدرسة وما اتسمت به من صلاح وبساطة وقوة روحية . هذه المؤسسة مدرسة للاهوت الحنفى ، ومثلها فى هذا « ندوة العلماء » فى « لكنو » التى ترجع شهرتها الى عالم القرن التاسع عشر المشهور « شبلى نعمانى » مؤلف « سيرة النبى » فى ستة مجلدات [2] ، و « شعر العجم » فى خمسة مجلدات ، وله بحوث ودراسات أخرى منها «أبو حنيفة» ، و «رومى» ، و «غزالى» و « عمر الفاروق » وغيرها . وبالاضافة الى امتلاكه ناصية البيان فى العربية والفارسية فقد كان له أسلوب كلاسيكى ناصع فى الأردية — لغته القومية.

انه ليس من مقصدى هنا أن أؤرخ للتقاليد الاسلامية فى التعليم فى الهند ، ولكن لكى أصل الى العصور الحديثة أحب أن أتحدث عن بعض ممثلى تلك التقاليد فى الثلاثة القرون الأخيرة ، وهم : « شاه ولى الله » ، « سير سيد أحمد خان » ، « عبيد الله سندى » ، « عبد الحى » ، و « أشرف على ثانوى » .

— ٣ —

منذ انشاء سلطنة دلهى أخذت ترسخ تقاليد الدراسات العربية الكلاسيكية فى الهند ، وهى تقاليد سامية طويلة الأمد حافلة بالخصائص المألوفة لنا فى أجزاء أخرى من العالم الاسلامى مع بعض فروق محلية خاصة. فعلى حين حلت اللغة العربية محل اللهجات المحلية فى الأقطار الأخرى ، كان من شأنها فى الهند أن قوت اللغتين القوميتين الهندية والأردية ، وشدت من ساعد الفارسية — لغة الدولة .

---

(١) كتب تاريخها حديثاً « سيد محبوب رضوى»
Tarikhi Deoband, Ashok Press, Delhi, 1953.

(٢) كتب هو المجلد الأول ، أما المجلدات الباقية فقد كتبها بعد موته تلميذه « سليمان ندوى» ، وهى تقل فى أسلوبها ووجهتها عن مستوى كتابة « شبلى » . وقد نشرت « السيرة » دار المصنفين Azamgadh, U.P. وطبعت بعد ذلك مراراً .

كان من نتائج تعدد المدارس أن وجد التخصص ، فكما نما التخصص فى أوربا وفى الجامعات الحديثة — فأصبح الطالب يذهب الى أكسفورد لدراسة الانسانيات ، أو الى كمبردج لدراسة العلوم الدقيقة ، أو الى باريس أو روما أو برلين أو هارفارد ليجلس أمام أساتذة مختصين ولينهل من منبع الجدول المتدفق — كذلك وجد نوع من التخصص فى المدارس الهندية وعرفت بعض المدارس بالعناية بفرع من العلم والبراعة فيه ، ونشأت بالتدريج الصورة التالية من التخصص :

النحو والصرف	فى البنجاب
الحديث والتفسير	فى دلهى
المنطق والفلسفة	فى رامبور
القانون واللاهوت	فى لكنو [1] .

ومن الضرورى أن نقول هنا كلمة عن « النصاب » أو المنهج فى تلك المدارس . ان مناهج المدارس العربية فى الهند قد أخضعت لقدر كبير من التدارس والنقد من جانب علماء الهند ، ولست أريد أن أدخل هنا فى تفاصيل يمكن أن توجد فى كتب مؤلفين مثل « جيلانى » [2] ، و « أبو الحسنات ندوى » [3] وغيرهما . ومن المصادر الأولى فى هذا الموضوع بحث كتبه « عبد الحى لخنوى » فى سنة ١٩٠٩[4] ، ومن أهم من نقدوا المنهج القديم « شبلى نعمانى » [5] . ويمكن النظر الى هذا المنهج فى مراحل تطوره الخمسة وهى :

١ — القرون الثلاثة من السابع الى العاشر الهجرى (١٣ — ١٦ ميلادى) .

٢ — من العاشر الى الحادى عشر هـ (١٦ — ١٧ م) .

٣ — من الحادى عشر الى الثانى عشر هـ (١٧ — ١٨ م) .

---

(١) راجع كتاب أبو الحسن ندوى السابق الاشارة إليه ص ١٠٤ .

(٢) راجع كتابه المشار إليه سابقاً

(٣) Hindustani ki qadim islami dars-gahen
أبو الحسنات الندوى ١٩٣٦ . Azamgadh

(٤) راجع كتاب ندوى ص ٨٩ .

(٥) شبلى نعمانى ص ٦ ، Khutabat (Azamgadh, 1941). وفى مواضع أخرى .

٤ — من الثانى عشر الى الثالث عشر هـ (١٨—١٩ م) .
٥ — الرابع عشر هـ (١٩—٢٠ م)[١] .

وسندع هنا المراحل الثلاث الأولى لنتحدث عن الأخيرتين .

جاءت المرحلة الرابعة فى القرن الثانى عشر الهجرى فى حياة العالم العظيم « ملا نظام الدين » الذى كانت له فى الهند شهرة لاتضارع عالما وواضع مناهج . فلقد كان « نظام الدين » واحدا من أهم علماء عصره ، ولد فى قرية تسمى « سوهالى » فى ضواحى « لكنو » فى سنة ١٠٩٠ هـ (١٦٧٩ م) . وعندما بلغ سن الخامسة عشرة (فى ١١٠٥ هـ ، ١٦٩٣ م) أصدر « ورنجب » فرمانا بانشاء مدرسة عرفت باسم « فرنجى محل » فى لكنو ، وبمقتضى هذا الفرمان خصصت أرض وأبنية للمدرسة ومنحت للأخوين الكبيرين لنظام الدين . وحين أتم نظام الدين تعليمه ابتدأ يدرّس فى المدرسة ، وعمل أستاذا مساعدا لوالده « ملا قطب الدين » . ومات نظام الدين عن خمسة وسبعين عاما فى سنة ١١٦١ هـ (١٧٤٨ م) .

كان نظام الدين — الى جانب علمه — رجلا معروفا بالخلق — مؤثرا للفاقة — متعاظما مع الأغنياء — برا بالفقراء . وكان ابنه « عبد العلى بحر العلوم » عالما عظيما كذلك . وقد اشتهر تلاميذ نظام الدين ، ولا يزال أعقابه يعلّمون فى تلك المؤسسة العظيمة .

ولكن الذى خلده على الأيام هو المنهج الذى عرف باسمه « درس نظامى » ، وهو فى اختصار كما يلى[٢] :

١ — الصرف : ميزان ، منشعب ، صرف مير ، شافية .
٢ — النحو : نحو مير ، كافية ، شرح جامى .
٣ — المنطق : ايساغوجى ، صغرى ، كبرى ، تهذيب ، قطبى .
٤ — الفلسفة (الحكمة) : معبادى ، صدرا ، شمس ، بازغة .

---

(١) توجد تفاصيل هذا فى كتاب « ندوى » ص ٩٠ — ١٠٢ .

(٢) شبلى نعمانى . مقالات مجلد ٣ ص ٩١ — ١٢٥ (Azamgadh, 1351/1932).

٥ — الرياضيات : خلاصة الحساب ، اقليدس كتاب — ١

٦ — البلاغة : مختصر معانى ، مطول .

٧ — الفقه : شرح وقاية ، هداية .

٨ — الأصول : نور الأنوار ، تلويح ، مسلم الثبوت .

٩ — الكلام : العقائد النسفية ، شرح عقائد جلالى ، ميرزاهد ، شرح مواقف .

١٠ — التفسير : الجلالين — البيضاوى .

١١ — الحديث : مشكاة المصابيح .

وأهم خاصية للتقاليد التى أقامها « ملا نظام الدين » أنه لم يقصر انتباهه على الكتاب المقرر فى المنهج ، ولكنه دأب على أن ينسج حول الكتاب شبكة واسعة من المعرفة تنفتح بها عين الطالب الداخلية على آفاق من العلم ، ذلك أنه كان يأخذ نفسه ببحث الموضوع بتوسع غير مقتصر على الكتاب المقرر .

أما فى المرحلة الخامسة — وهى الأخيرة — فاننا نجد تزايدا فى عدد الكتب ، ومزيد اهتمام بالمنطق ، وبالحفظ والاعتماد على الذاكرة (١) . وأهم نقد وجه لهذا المنهج جاء من « شبلى نعمانى » فى سنة ١٨٩٤ (٢) . وقد انصب نقده فى جملته على الأهمية الزائدة التى أعطيت للنص ومعانيه ، وما يتفرع عنه من استنتاجات ، وقلة العناية بالنواحى الواسعة من الموضوع . وكان مما نبه اليه أن الشيئين المهمين فى الدراسة اللاهوتية هما : أولا تحصيل الفرع الخاص ، وثانيا تعمق الفكر والقدرة على الدرس المستقل . كما أوضح أن امتلاك ناصية العربية لم يزل بعد دون المستوى المطلوب ، وأنه من الواجب مضاعفة الاهتمام بالعلوم القرآنية ، وعلى الأخص بدراسة الاعجاز . وأشار أخيرا الى ما لاحظه من أن العلوم التى أخذها العرب عن الأغريق لا تزال تدرس كما أخذت خلال العصور الوسطى ، وأنه لم يجدّ فيها أى تقدم .

---

(١) ندوى ٩٧ — ١٠١ .

(٢) خطابات . ١٦ .

والى ما سبق من النقد يمكن أن تضاف نواح أخرى منها أن دراسات المستشرقين من الغرب ليست معروفة عند العلماء ، وأن الذى تسوقه الصدفة منها الى علمهم يقابل بالعداء الذى يكاد يصل الى حد التعصب الأعمى ، وأنه لا اهتمام هناك بالتقدم الحديث فى العلم والفلسفةوالتاريخ والدين المقارن ، ولا تقدير لضرورة معرفة اللغات السامية الأخرى كالسريانية والعبرية والآرامية والحبشية مع أهميتها للبحث النقدى ، وأن معرفة اللغات الأوربية الحديثة كالانجليزية أو الفرنسية أو الألمانية تعتبر عند هؤلاء عملا فارغا .

واضح — اذن — أن التربية الدينية التى كانت تلقن فى تلكالمدارس تترك مجالا كبيرا للاصلاح من وجهة نظر القرن العشرين ، وليس من المستطاع مقارنتها بالدراسة لدرجة جامعية فى الدينيات فى أى جامعة حديثة مثل أكسفورد أو روما أو شيكاجو ، اذ لا اهتمام فى المدارس الدينية فى الهند بدراسة التاريخ الحديث ، والدين المقارن والمنطق وعلم النفس والميتافيزيقا كما يفهمها القرن العشرون .

ولننتقل الآن الى الحديث باختصار عن حياة ثلاثة من العلماء البارزين فى الثلاثة القرون الأخيرة وعن عملهم العلمى . ثم نحاول على أساس كل ذلك أن نحدد اتجاهنا فى معضلة شائكة .

ولد « الشيخ أحمد » المعروف « بشاه ولى الله » بن « عبد الرحيم دهلوى » فى سنة ١١١٤ هـ (١٧٠٣ م) ومات فى دلهى سنة ١١٧٦ هـ (١٧٦٢ م) . فى تلك المرحلة التى نشأ فيها كانت الامبراطورية المغولية قد تفككت واضمحلت ، وجلس على العروش فيها ملوك ضعاف منحلون ، ليس لهم من السلطة الا اسمها ، خلقهم تزايد القوة البريطانية فى الهند ، وأصبحت الديانة الاسلامية فيها معرضة لخطر التقلص من أثر تزايد التأثير الغربى ، وبدأ يظهر بوضوح ضعف الأنظمة المحلية من القانون والنظام القضائى بمقارنتهما بالقانون الانجليزى العام .

فى هذه المرحلة وما لابسها من أحداث ظهر « ولى الله » ليطهر عقيدة

الاسلام ، وليوفق بين الصوفية وقواعد الدين الأصلية ، وليضرب مثالا رائعا فى العلم والصلاح والتعمق الفلسفى .

وقد انحدر « ولى الله » من نسل عمر الفاروق العظيم — ثانى خليفة فى الاسلام — وجرى فى عروقه دم تركى من أواسط آسيا . أما أبوه عبد الرحيم فقد كان صوفيا ومتكلما ، وممن جمعوا فتاوى « علمجيرى » ، وهو الذى أسس « مدرسة الرحيمية » فى دلهى .

حفظ « ولى الله » القرآن فى سن السابعة ، وأتم تعليمه فى سن الخامسة عشرة ، وقام على مدرسة الرحيمية فى سن السابعة عشرة عندما توفى والده . وبين سنتى ١١٤٣ (١٧٣٠ م) ، ١١٤٥ (١٧٣٢ م) ذهب للحج ، وأقام زمانا فى الحجاز ، وخلال حياته الحافلة بالأحداث عاصر سبعة من الملوك فى دلهى قاموا وسقطوا .

أعقب « ولى الله » أربعة أبناء مشهورين : « عبد العزيز » — وكان عالما ذائع الصيت ، و « عبد القادر » — وكان متكلما فقيها ، و « رفيع الدين » . وكان أول من ترجم القرآن الى اللغة الأردية ، و « أبو الغنى » — وكان عالما ومدرسا .

وكان « ولى الله » مؤلفا خصبا ، ترك أكثر من مائة من الرسائل والبحوث والكتب ، أهمها :

١ — « حجة الله البالغة » ، وهى أعظم أعماله ، طبعت فى المطبعة المنيرية بالقاهرة سنة ١٣٥٢ هـ . وهى بحث عميق لأساس الدين ومعناه الداخلى ، كما فهمه هو . ويقارنها بعضهم « باحياء الغزالى » ، وأسلوبها طريف ، توضح أسرار الأوامر الدينية ، ويقال انها لا تزال من الكتب المقررة للدراسة فى الأزهر .

٢ — « فتح الرحمن » ، ترجمة فارسية للقرآن ومعها هوامش .

٣ — « الفوز الكبير » ، بالفارسية يبحث قواعد دراسة الحديث .

٤ — « عقد الجيد » فى الفقه . وفيه يقرر المبدأ المهم وهو أن باب الاجتهاد لم يقفل .

٥ — « التفهيمات الالهية » — فى التصوف . بالعربية والفارسية .
وفيه حاول أن يوفق بين وحدة الوجود عند ابن عربى ، ووحدة الشهود عند « امامى ربانى أحمد سرهندى » .

كان « ولى الله » مفكرا أصيلا — امتزج عنده — كما امتزج عند الغزالى — علم الكلام بالتصوف . وقد قرر مبدأ الاجتهاد ، وعارض رق التقليد ، وكان حديثا فى وجهة نظره فى التفكير الدينى فحض على وجوب تعهد الجماعة الاسلامية بالتطهير واعادة البناء .

ومما يؤسف له أنه لايوجد بحث علمى خاص يعرف بهذا العالم العظيم الا مجموعة من المقالات منها مقالة « فظل محمود أسيرى » (١) . وهناك بحث عن فلسفته من عمل « ب . أ . فاروقى » بعنوان « تصور المجدد فى التوحيد » (٢) .

أما الشخصية الثانية التى ينبغى أن نشير اليها فهى شخصية « سير سيد أحمد خان » (٣) الذى كان مطبوعا بطابع القرن التاسع عشر — ولد سنة ١٨١٧ وتوفى سنة ١٨٩٨ — وقد كان المؤسس والملهم للجامعة الاسلامية فى « عليكره » — وهى مؤسسة علمانية لتعليم الشباب المسلم ، أصبحت الآن تحت ادارة الحكومة المركزية ، تسير قدما فى تطورها الى مصاف الجامعات الراقية ، وتعلم الآداب والعلوم ولكنها تعنى عناية خاصة باللغتين العربية والفارسية وبالثقافة الاسلامية .

(١) Inol. IV of Visva — Bharati Anuals

(٢) لاهور. ١٩٤٠

وهناك مؤلفان لعبيد الله سندى هما :

A Shah Waliyyu'llah awr un ki siyasi Tahrik

B Shah Waliyu'allah awr un ki falsafa

والكتابان باللغة الأردية ، ومطبوعان فى لاهور .

(٣) أحسن حياة لسير سيد أحمد كتبها ألطاف حسين "Hayat-i Jawid" Agra 1903.
وقد طبعت مراراً .

ومن كتبوا عنه Wilfred Cantwell Smith فى كتابه Modern Islam in India
لاهور١٩٤٣ ص ٥ — ٤٢ .

وهذا الكتاب لاغنى عنه لمن يدرس الحياة الاسلامية واتجاهاتها فى الهند الحديثة .

كان مسلمو الهند فى أيام « سير سيد » متخلفين فلم يعنوا بالتربية الحديثة ، ونظروا الى تعلم الانجليزية أو العلم والفلسفة الغربية نظرهم الى الخطيئة . وبالرغم من آن « سير سيد » لم يحظ بنصيب من التربية الغربية فانه كان رجلا ذا فكر أصيل واصرار على ما يراه صوابا ، وقد نادى بأن المسلمين فى الهند لن يستطيعوا النهوض حتى يصطنعوا الأساليب المعاصرة فى تربية الشباب كما تفهم فى أوربا ، وعلى الأخص فى انجلترا . ولهذا الغرض ابتدأ « الكلية المحمدية الانجليزية » التى أصبحت فيما بعد جامعة عليكرة الاسلامية . وهى اليوم — تحت القيادة الموجهة من المربى المخلص دكتور زاكر حسين — من جامعات الصف الأول فى الهند .

كثيرا ما قيل ان « سير سيد » كان معينا ونصيرا للاستغلال البريطانى. حقيقة انه تعاون مع البريطانيين ، ولكن من الواضح أن تعاونه هذا كان يهدف الى ان تنهض جماعته المتخلفة فتأخذ بنصيب وافر من التربية الانجليزية ، التى كان يعتبرها مفتاح الفكر الأوربى . وقد كان فى هذا على صواب : فان « الحركة العليكرية » أنتجت فى الهند الطراز المسلم النبيل التقدمى الحديث ، الذى يجمع الى أدب الاسلام فى العالم القديم أساسا صالحا من المعرفة الحديثة ، وأنا أزعم أنه فى هذا لا نظير له فى الهند .

ان المسلم الهندى — فوق كل شىء — رجل دين ، وقد وجه « سير سيد » هجماته ضده على هذا المستوى الدينى كذلك . فقد أنشأ مجلة سماها « تهذيب الأخلاق » ، وحض فيها بقوة على مزج الاسلام بوجهة النظر الحديثة . وأتبع ذلك بالكتابة فى « تفسير القرآن » بالأردية ، وهو عمل — ان لم يكن قد تم — فانه بقى شاهدا على مقدرة « سير سيد » النقدية وهمته ومواظبته على العمل . فقد عرض الاسلام وكتابه المقدس فى ضوء جديد مستمد من يقظة الروح العقلى فى القرن التاسع عشر . وكذلك كتب مقالات عن النبى محمد وعن موضوعات دينية أخرى ، وكان من أوائل من نادوا بأن أدب الحديث فى الاسلام ينبغى ألا يستعمل فى

تضييق معنى العقيدة الأصلية ، وأنه فى النهاية ينبغى الرجوع الى القرآن باعتباره المصدر الوحيد للالهام ، غير أن القرآن يجب أن يفسر على ضوء العلم والثقافة الحديثة .

لقد كان « سير سيد » سياسيا ومصلحا اجتماعيا ، ولكنه أدرك أنه لا يستطيع أن يحقق أهدافه دون أن يدخل الميدان مكافحا دينيا أيضا. وقد فعل هذا بنجاح ، وهو يعتبر بحق مؤسس المدرسة الحديثة فى الفكر الاسلامى فى الهند .

والآن ينبغى لنا أن نحول انتباهنا الى شخص من واد مختلف ، هو « عبيد الله سندى » الذى ينتسب روحيا الى شاه ولى الله ، والذى ولد فى سنة ١٨٧٢ وتوفى فى سنة ١٩٤٤ . كان عبيد الله فى الأصل من «السيخ» ، وقد هرب من موطنه وتوجه الى السند ، واعتنق الاسلام ، وقصد فى طلب الدراسات اللاهوتية الى « ديوباند » فى سن الخامسة والعشرين ، ثم عاد بعد الى السند ، وعلّم هناك فترة من الزمن . وكان كثير الأسفار ، سافر الى أفغانستان وموسكو ، وتركيا (وفيها مكث ثلاث سنين ونصف) ، والحجاز (وفيها مكث اثنتى عشرة سنة) .

كان « سندى » من أتباع « شاه ولى الله » المخلصين ، وكان زعيما سياسيا ومفكرا اسلاميا . وقد ساعده أصله السيخى على أن يفهم بوضوح الصلات بين مذهب وحدة الوجود والمبدأ الفيدانتى للاتحاد . وقد جاهد كثيرا فى سبيل حسن التفاهم بين الهندوس والمسلمين فى الهند وكان كثير الاحترام لما هو حسن فى الديانة الهندية .

أما المبادىء التى نادى بها ودافع عنها فتتلخص فيما يلى :

١ — الهند موطن لكثير من الناس والأجناس .

٢ — ليس هناك ما يمكن أن يسمى جنسا هنديا ، ولكن هناك أجناس وجماعات كثيرة ، وكلها يجب أن تعيش معا فى سلام .

٣ — عندما يعيش مجموع خاص من الناس ، فى مساحة جغرافية

محددة ، ويتكلمون لغة واحدة ، ويخلقون ثقافة واحـــدة ، يسمون شعبا .

٤ — ولما كانت الهند تتألف من أجناس ولغات متعددة ، فان كل شعب وكل مجموع له مطلق الحق فى أن يرقى بلغته وثقافته.

٥ — وبعد هذا الترقى ينبغى أن تنضم هذه الجماعات المستقلة لتؤلف وحدة سياسية واحدة . هذه الوحدة — وهى دولة الهند . ستكون مؤلفة من أجناس متعددة .

٦ — هذه الدولة الموحدة ينبغى أن تتحقق فيها الخصائص التالية :

(ا) من الوجهة الســياسية ، ينبغى أن تكون ديموقراطية يتمتع أفرادها البالغون بحق التصويت العام .

(ب) من الوجهة الاقتصادية — ينبغى أن تشجع الصناعات، وأن تصلح الأحوال الاقتصادية للعمال ، وأن تتمتع الجماعات العاملة بالمساواة فى الحقوق ، وأن تعـــان الزراعة .

(جـ) من الوجهة الاجتماعية . ينبغى أن تغير الأنظمة الاجتماعية القديمة وأن تحل محلها أنظمة جديدة .

(د) من الوجهة الدينية . كل الديانات ترمى الى نفس الهدف، والديانات التى توجد فى الهند بينها وحدة فى الغرض ، ومن الأمثلة على هذا مبدأ وحدة الوجود كما يفهمـــه المسلمون فانه شبيه بالفيـــداتنا . واذن فكل ديانات الهند يجب أن تنشد وحدة الغـــرض ، وأن تتحاشى الاتجاهات المفرقة .

كان مولانا « عبيد الله سندى » من أهم المفكرين الاســلاميين ، والزعماء السياسيين فى القرن العشرين فى الهند . وخير وصف لحياته ما كتبه الأستاذ « محمد ساروار » فى « الجامعة العلية » [1] .

(١) Mawlana, Ubaydu'l-lah Sindhi
(His life, teachings and political views)
By : Prof. M.A. Sarwar.
Sindh Sagar Academy, Lahore, 1943.

ان « شاه ولى الله » و « عبيد الله سندى » يمثلان الطليعة بين علماء عصرهما ، ولقد كان عملهما الهاما للمدرسة الحديثة من علماء اللاهوت في الهند ، ولكن التقاليد الكلاسيكية استمرت بكامل هيئتها وسيطرت على الموقف . والآن نمضى للنظر فى شخصيتين بارزتين من هذه الطائفة :

ولد « عبد الحى لخنوى » فى سنة ١٢٦٤ هـ (١٨٤٨ م) ، وكان أبوه « عبد الحليم » قد ذهب الى « باندا » فى سنة ١٢٦٠ (١٨٤٤) وعلّم فى « جونبور » ، ثم ذهب بعد الى حيدر أباد ، دكّان ، ومات فى سنة ١٢٨٤ (١٨٧٦) .

حفظ عبد الحى القرآن فى سن العاشرة ، وفى سن السابعة عشرة أتم المنهج التقليدى فى الدراسات على أبيه ، ثم بدأ حياة التعليم فى تلك السن ، واستمر فى هذه المهنة الشريفة الى أن مات فى سن مبكرة (سن الأربعين).

أما كتاباته فأغلبها تقدمات وتعليقات وهوامش على شروح النصوص الكلاسيكية . غير أنه كان خصب الانتاج فقد أخرج قلمه أكثر من مائة من الكتب والبحوث . لقد مات مبكرا فى سن الأربعين — ١٣٠٤/١٨٨٧ — واذا اعتبرنا الأجل القصير الذى وهبه له الله فان نتاجه العلمى يضعه فى مصاف العلماء الكبار من الطراز التقليدى .

كان عبد الحى يحسن العربية والفارسية والأردية ، ومن أهم أعماله « فتاواه » التى تتألف من ثلاثة مجلدات — ٥٧٦ ، ٣٧٦ ، ١٧٠ صفحة (الطبعة العاشرة — لكنو) وهى مكتوبة باللغة الأردية ، وبعض الآراء فيها مكتوب بالفارسية كذلك . ان هذه الفتاوى ذات قيمة كبيرة ، لا من الجهتين القانونية واللاهوتية فحسب ، ولكن من حيث انها تطلعنا على المسائل الاجتماعية والثقافية والسياسية التى كانت تشغل عقول الجماعة الاسلامية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . ومما يتمناه المرء أن يقوم باحث حديث متمرس بالطرق العلمية بدراسة نقدية لصفحات عقل هذا اللاهوتى العظيم ومزاجه .

والشخصية الثانية التى نشير اليها هنا هى شخصية « مولانا أشرف على ثانوى » الذى ولد ١٢٨٠/١٨٦٣ وعاش وعمل خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر وأوائل العشرين . واتباعا لعادة علماء ذلك الزمان بدأ مولانا بحفظ القرآن فى « دلهى » وتعلم الفارسية فى « ميروت » ودرس دراسته الكاملة فى « يوبائد » وفيها تخرج سنة ١٣٠٠/١٨٨٢ . وكان معلما ماهرا وخطيبا فصيحا مؤثرا فى القلوب ، ودرس العلوم التقليدية فى « كاهبور » مدة أربع عشرة سنة . وفى ١٣٠١/١٨٨٣ وقع تحت التأثير الروحى « لحاجى شاه عماد الله » فى مكة وقبل بيعته .

كان « أشرف على » ميالا للتصوف والنواحى الروحية من الدين . وقد أخذ علمه وصلاحه وقوته الروحية تنمو ، وغادر « كاهبور » وذهب ليعلم فى بلده « تانا » فى « بشاوار » .

وبالاضافة الى علمه الغزير وبصيرته الروحية كان ذا قلم سيال ، وقد أنتج أكثر من تسعمائة رسالة وكتاب . وأهم أعماله تفسيره للقرآن باللغة الأردية فى أربعة مجلدات (« بيان القرآن » — دلهى ١٣٤٩/١٩٣١) . و « عماد الفتاوى »[1] . أما التفسير فانه يسير على الأسس الحنفية الأصلية ، وهو تفسير شامل ويعد أحسن تفاسير القرآن بالأردية . غير أنه غامض عسر الفهم لا يصلح للمبتدئين وانما يفيد منه أولئك الذين يرغبون فى الحصول على ذخيرة واسعة من المعلومات المستمدة من المصادر الكلاسيكية . وفتاواه — وهى معروفة باسم « فتاوى أشرفية » — تكشف عن عمق علمه وسعة مطالعاته .

مات « أشرف على » فى سن الثمانين سنة ١٩٤٣ متمتعا باحترام الجميع فى أنحاء الهند ، وقد اشتهر بعلمه وصلاحه ، وكان من غير شك واحدا من قادة علماء اللاهوت فى النصف الأول من القرن العشرين ، رغم أنه كان مقلدا رجعيا ضيق الأفق ، ولم يكن مصلحا أو مفكرا أصيلا .

(١) Mujtaba — i Press, Dhlchi : 1955.
أربعة مجلدات ص ١٨٧ ، ١٩٢ ، ١٨٠ ، ٢٣٦

والآن ننتقل الى بحث الموقف الحاضر فى التفكير الدينى والتقاليد اللاهوتية فى الهند . انه ليس من السهل تصنيف المدارس المختلفة من الفكر بين مسلمى الهند اليوم . وكاتب هذا البحث يشعر شعورا قويا بأن هناك طائفتين لايمكن ادخالهما تحت تصنيف محدد : الطائفة الأولى المفكرون الاصلاحيون الذين لاينتمون لمدرسة معينة والذين شعروا بمواطن النقص ولكنهم لم يستطيعوا أن يحددوا اعتراضاتهم بدقة أو يعبروا عن وجهتهم فى يقين ، والطائفة الثانية أولئك الذين وقفوا بين بين وأخذوا بنصيب من خصائص مدرستين أو أكثر من مدارس التفكير .

ولو أن سائلا سأل كاتب البحث الحاضر عن المدرسة التى ينتمى اليها الكاتب ما استطاع أن يجيب اجابة شافية ، غير أنه يستطيع أن يقول ان جهوده هى محاولات باحث عن الحقيقة . ومع شعوره بالتراث العظيم للاسلام ، يحس بكثير من عدم الرضى عن الأوضاع الحاضرة فى التعبير عن العقيدة الأصلية ، وعن تفكير شراحها المحافظين ومزاجهم ، ويعتقد أن جهودا فردية — كالمجهود الحاضر — يجب أن تسبق المرحلة التى يمكن أن تصاغ فيها تعاليم العقيدة صياغة أدق .

وفى حدود هذه التحفظات يمكن أن يلخص الموقف الحالى كما يلى :

هناك : ١ — المدرسة السلفية (سنية أو شيعية) .

و ٢ — المدرسة المتأثرة بتفكير « اقبال » .

و ٣ — المدرسة الحديثة ، ونعنى بها أولئك المسلمين الذين ساروا على نهج «سير سيد أحمد خان » و «شبلى» و « ازاد » و « أجمل خان » .

والى هؤلاء يجب أن يضاف ذلك المجموع الكبير من المثقفين الذين لايرضون عن بعض نواحى الدين ، ولكنهم لايقفون طويلا عند المبادىء

الدينية ، ولا يحفلون بها كثيرا[1] . ولقد تعمدت أن أذكر هنا طائفتى الأحمدية والقاديانية فان لهؤلاء مدرسة منفردة ، وهم يؤلفون مذهبا مستقلا ذا مبادىء خاصة بهم .

اننالن نقف هنا طويلا عند المدرسة السلفية فقد أوضحنا فيما سبق أن التقاليد الكلاسيكية فى الدراسات العربية والتعليم اللاهوتى محافظ عليها فى الهند : فهناك المدارس الحنفية المزدهرة فى « ديوباند » و « فرانجى محل » (لكنو) و « ندوة العلماء » (لكنو) و « سهارانبور » و « جاونبور » وأماكن أخرى . وللشيعة الاثنى عشرية مدارسهم : كـ « مدرسة الواعظين » فى لكنو حيث يبدأ الطلاب دراستهم فى الهند ، ثم يذهبون الى العراق لتلقى الدراسات العليا ويعودون مجتهدين ناضجين .

وليس هناك مدارس للشافعية أو المالكية أو الحنبلية . أما الباهوراس الداوودية والسليمانية فلهم مجموعات صغيرة تتعلم علوم لاهوتهم ويسمونها (حقائق) فى « سورات » و « بارودا » و « حيدر آباد » و « بومباى » .

غير أن السلفية على العموم قوية فى الهند ، وبالرغم من النقص الذى حدث فى صفوف المثقفين ، من جراء خلق باكستان ، فلا تزال هناك تقاليد سلفية قوية بين الأحناف (فى جميع جهات الهند) والاثنى عشرية فى (لكنو) والباهوراس — الداوودية والسليمانية (فى سورات وبارودا وبومباى) .

هذه التقاليد آخذة فى الضعف من جراء الهجوم المتواصل الذى يشنه عليها اللادينيون من الطوائف المتعلمة ، ومن جراء الأحوال الاقتصادية للناس ، ثم من أثر الهيئات المادية كالشيوعيين والاشتراكيين .

والآن ننتقل الى الخلفاء الروحيين لاقبال . ان « اقبال » معروف شاعرا ، ولكنه تلقى علومه فى ألمانيا وانجلترا ، وتأثّر تأثرا عميقا بمفكرى القرن التاسع عشر من الألمان مثل « هيجل » و « فشته » و « نيتشه »

---

(١) من أمثلة النقد الشديد للملا (العلماء الدينيين)
Do Islam by Ghulam Jilani Barq, Lahore, 1950.

وقصائده مكتوبة بالفارسية والأردية . وقد نادى بفلسفة من العمل مبنية على تعاليم المثاليين الألمان والمتصوفة المسلمين . وهو — أساسا — شاعر ، وليس مفكرا منهجيا أو لاهوتيا مدربا ، ولهذا تجد متناقضات كثيرة فى مذهبه ، ليس من السهل — بل ولا من الضرورى — محاولة التوفيق بينها .

ويكفى لغرضنا الحاضر أن نصور تفكيره كما يلى :

أولا — قامت فلسفته على أساس العمل ، وكراهية السكون الذى انحدر مع الصوفية التقليدية .

ثانيا — كان مثاليا وتوحيديا ، ومن الصعب أن نقرر أنه كان يعتقد بفكرة وحدة الوجود وان كانت هناك أفكار تشعر بهذا فى كتاباته وقصائده .

ثالثا — كان يعتقد أن باب الاجتهاد لم يقفل ، واقترح أن تحل الخطوات التشريعية الحديثة محل الاجماع [1] .

وأخيرا — ما يسميه « مردى مؤمن » ، لايساوى بالضبط «المسلم» ولكنه الرجل الحديث الذى يأخذ بنصيب من المسلم الحقيقى ، ومما يسميه الفلاسفة الألمان الانسان « الأعلى » ، ومما يسميه الصوفية « العارف » .

ولاقبال — رغم أنه لم يكن « ملا » مدربا — أتباع كثيرون فى الهند وباكستان ويمتاز هؤلاء بالانفعالية والوجدانية أكثر مما يمتازون بالنزعة الفلسفية أو اللاهوتية .

ان اقبال كان شاعرا ذا قلب وعقل كبيرين وقد ألهم كل طوائف المسلمين فى الشرق بروح من التأمل الباطنى . ومن المؤسف أنه لم تقم الى

---

(١) خصص مجلدا كاملا لإعادة بناء الفكر الدينى فى الاسلام
(Reconstruction of Religious Thought in Islam — Lahore, 1930).
وهذا الكتاب أهم أعمال إقبال . راجع على الخصوص المحاضرة الأخيرة من المحاضرات الست عن « قاعدة الحركة فى بناء الإسلام » .

الآن دراسة نقدية [1] خاصة بحياة اقبال أو شعره أو فلسفته مع أنه يعد واحدا من أعظم شعراء العالم الاسلامى فى القرن الماضى . وليس من السهل اعداد دراسة كافية عنه ، فان الناقد الذى يقوم بها يجب أن يكون متمكنا من العربية والفارسية والأردية ، قادرا على أن يفهم المرحلة التى عاش فيها اقبال وعليه بعد ذلك أن يحج بوجه الى كمبردج فى أيام « ماكتاجارت » وأن يدرس أعمال الفيلسوفين الألمانيين «هيجل» و «فشته» وأن يكوّن لنفسه صورة واضحة عن تفكير « نيتشه » فى ثوبه الأصيل ، ثم عليه أن يفكر عميقا فى تأملات « جيلى » والمتصوفة العرب الفارسيين الذين خلقوا فكرة « الانسان الكامل » وعليه مع كل هذا أن يكون ذا ملكة نقدية وذوق للشعر ، ومثل هذا الناقد الذى يجمع بين ذوق الشاعر وعقل الفيلسوف لم يوجد بعد ، ولكننا نعيش فى الآمال .

من الصعب أن نتحدث فى يقين حين ننتقل الى الميدان المعاصر ، ولكنّ هناك — من وجهة نظرنا — كاتبين يستحقان ذكرا خاصا ، هما : «مولانا أبو الكلام آزاد » ، والأستاذ « محمد أجمل خان » .

ان « مولانا أبو الكلام آزاد » — من غير شك — واحد من زعماء المسلمين فى الهند ، وقد ابتدأ حياته صحافيا قويا فى كلكتا محررا للهلال فى السنوات الأولى من القرن العشرين ، ثم اشترك بعد بنصيب فى حركة الخلافة وكان أحد موجهيها . وعندما ظهر « غندى » على مسرح السياسة فى سنة ١٩٢١ انضم اليه آزاد وأثبت كيف يقاتل علماء الهند — من أجل حريتها — جنبا الى جنب مع الهندوس . وبعد مرحلة حافلة من النشاط ، تخللتها فترات من السجن والمحاكمات — أصبح عضوا فى أول وزارة هندية — ومنذ اتمام استقلال الهند فى سنة ١٩٤٧ أصبح وزير معارف الهنـــد .

---

(١) ليس معنى هذا أن كتبا طيبة لم تكتب عنه على يد عدد من المؤلفين ولكن المقصود هنا هو الدراسة العلمية النقدية الشاملة ، وهذه لم تكتب بعد .
Iqbal's Educational Philosophy *By* : K.G. Saiyidain
وقد ظهر عدد خاص عن Rūk - i Iqbāl)
وكذلك ظهرت بالأردية دراسة طيبة ليوسف حسين .

ان آزاد خطيب مفوه ، وكاتب ناصع الأسلوب فى النثر الأردى ، وهو الى ذلك رجل دين مثقف ، ومفكر اسلامى ، وزعيم سياسى ، ويعتقد كثير من مواطنيه أن عالم الكتابة الأردية قد خسر كثيرا بانشغال آزاد بالنشاط السياسى ، وهذا رأى يوافق عليه كاتب المقال الحاضر ، فالشخصية الانسانية ظاهرة معقدة وكثيرا ما تكون مجموعة من المتناقضات ، وان معادلة جبرية بسيطة لاتكفى لكشف سر تلك الشخصية ، وليس هناك من يستطيع أن يلقى أضواء على شخصية غنية معقدة فريدة ، واسعة الثقافة كشخصية آزاد الا مترجم حياة من الطراز العبقرى .

وأهم أعمال « آزاد » — باعتباره مفكرا اسلاميا هى :

١ — ترجمان القرآن — وذلك يعد أعظم أعماله — ويقع فى مجلدين ، وهناك مجلد ثالث لم يظهر بعد ، ولكن نشاط المؤلف السياسى يعوقه عن اتمام عمله . هذا الكتاب يشتمل مع النص القرآنى ترجمة وتعليقات ، وهو الى جانب أسلوبه الجميل يعتبر فريدا فى الأدب الأردى بما جمع من شروح وآراء ، وبما يصطنع من الموقف العلمى الحديث ، وهو أوسع الكتب الأردية الدينية انتشارا بين القراء ، وقد كان له بتعمقه وسعة أفقه تأثير كبير على الجماعة الاسلامية ، وان كان العلماء المحافظون ينظرون اليه بعين غير راضية .

٢ — أما أعماله الأخرى فيمكن أن نذكر منها تحريره فى مستهل حياته للهلال باللغة الأردية ، وهو مجلة كانت تصدر فى كلكتا وتعالج المسائل السياسية والدينية فى فقه وحماسة للاسلام ، ووطنية متأصلة .

ومن أعماله رسالة « التذكرة » وهى دفاع مكتوب بأسلوب بارع الا أنه صعب وله رسالة صغيرة عنوانها « مسألة — اى — خلافة » (كلكتا سنة ١٩٢٠) وقد أثارت بأسلوبها المعرّب — اهتماما كبيرا .

وهناك خطاباته التى كتبها من السجن ونشرت فى مجلد تحت عنوان « غبار — اى — خاطر » [1] ، ولم يحظ كتاب فى الأردية بما حظى به هذا المجلد الصغير من العناية والاهتمام فان جمال أسلوبه ، وطابعه الوجدانى وما كشف عنه من علم صاحبه كل ذلك رفعه الى مقام المؤلفات الكلاسيكية .

ويمكن أن نلخص فيما يلى أهم خدمة أداها « آزاد » باعتباره أحد زعماء الحركة اللاهوتية الحديثة : لقد كان عالما مجمّعا فى ميدانى السياسة والدين ، يستخدم الأدوات الشيعية والسنية الدينية ، والعلم الحديث ، والفكر المعاصر ، والفلسفة الغندية ليعرض الاسلام دينا للانسانية يقبله الشباب الحديث . وهو بهذا يمثل اتجاها دينيا واضحا فى الهند ، ولكن العلماء التقليديين — كما هو منظور ، لايبدون رغبة فى قبول وجهة نظره الدينية ومقاييسه العقلية وان كانوا لاينكرون علمه واخلاصه .

أما المؤلف الثانى الذى يسمع عنه الانسان قليلا ، ولكنه فى الواقع ناقد أصيل للطرق التقليدية فهو « البروفسور محمد أجمل خان » — وهو الآن السكرتير الخاص لمولانا أبو الكلام آزاد .

ولد « أجمل خان » فى سنة ١٨٩٧ فى بلد صغير بجوار « الله أباد ». ودرس القانون والفلسفة فى «عليكره» وألم بقدر وافر من اللغة العربية. وفى سنة ١٩٢٧ — ٢٩ عمل محاضرا للعربية والفارسية فى جامعة الله أباد. وقد انضم منذ سنة ١٩٢٠ الى حركة عدم التعاون التى أنشأها «غندى» وعمل مع « نهرو » وغيره من زعماء المؤتمر . وهذه هى الرابطة الثانية التى تربطه بآزاد .

وأهم أعماله ثلاثة :

(١) الترتيب الزمنى للقرآن (الله أباد ١٩٤٢) .

(٢) « باس — منظر — اى — اسلام » (دلهى سنة ١٩٤٩ ٢٧١ ص فى أربعة أجزاء) .

---

(١) نشرت لأول مرة فى دلهى ١٩٤٦ .

(٣) مختصر — سيرت — اى — قرآنية « (دلهى ١٩٥١ — ٢٧٢ صفحة ») .

أما الكتاب الأول فينهج نهج بحوث نولدكه والمستشرقين الآخرين ، ويقرر أهمية دراسة القرآن فى التعاقب الزمنى للوحى، وفى رأيه أن الفهم المنطقى للاسلام فى جملته مستحيل من غير الاحاطة بالزمن والظرف الذى لابس كل أمر قرآنى .

وفى الكتاب الثانى — مستعينا بأفق واسع وعقلية علمية — يصف أجمل خان الاطار الذى على أساسه قام الاسلام ، فيتناول أولا التاريخ المختصر للعالم قبل الاسلام ، ثم يلخص — فى الجزء الثانى — تاريخ العرب قبل الاسلام ، وفى الثالث يقدم بمقدمة لحياة الرسول ، وفى الرابع يعطى مجملا عن تلك الحياة .

أما كتابه الثالث فهو خلاصة لكتاب أوسع (فى ٢٠٠٠ صفحة لم ينشر بعد) عن حياة الرسول ، وهو قطعة من التفكير الأصيل الذى يتفق والتطورات الحديثة فى الفكر الدينى فى الهند .

وفى رأيى أن «أجمل خان» يعتبر من المفكرين الأصيلين — بين الكتاب المعاصرين فى الهند — فى المبادىء الأساسية للاسلام . فانه يؤكد أهمية دراسة النص القرآنى فى تتابعه الزمنى . وينظر بعين المؤرخ الى الاطار الذى قام عليه الاسلام ، ويلخص حياة الرسول مستمدة من فهمه للقرآن، وهو فى كل ذلك يصدر عن التفكير الحديث والعلم الدقيق ، ويجمع بين الاحترام الواجب للاسلام وبين استخدام الملكات النقدية التى يعتمد عليها مستشرق فى القرن العشرين .

واذا كان العلماء المحافظون لا يرضون عنه فانه يعد قوة يحسب حسابها فى أيامنا الحاضرة .

لقد وصلنا الآن الى نهاية تحليلنا التاريخى المختصر ، وهو — وان كان ناقصا وسريعا — ضرورى للفهم الصحيح للعناصر التى تكون ما سيجىء من فروض ونتائج . ان للهند تقاليد عظيمة بعيدة المدى فى

اللاهوت ، فان علم اللاهوت الاسلامى — على المذهب الحنفى — بدأ فى الهند منذ القرن الثالث عشر واستمر خلال القرون الستة الماضية ينمو ويتطور ، وان نصيب علماء الهند فى أدب الحديث على الخصوص ليثبت للمقارنة مع نصيب أى قطر اسلامى آخر .

والمدرسة الحنفية فى الفقه — وهى غالبة فى هذه البلاد — أسست فى المراحل الأولى من الحكم الاسلامى ، واستمرت خلال المرحلة البريطانية . وقد سمح لها النظام الجمهورى أن تبقى فيما يتعلق بالأحوال الشخصية ، ولكن التشريع تناول بعض حدودها ، وبمضى الزمن سيحدث تغييرا جوهريا فيها . والمبادىء الجديدة التى تنادى «بالمساواة أمام القانون» و « بقانون واحد للجميع » سيكون لها من غير شك تأثيرها مع الزمن واتساع التجارب .

ومن الناحية القانونية الصرف ينبغى أن نلاحظ ثلاث ظواهر : الأولى تأثير العادات ، وهو مهم رغم خفائه ، والثانية تأثير العدالة والقانون العام الانجليزى ، والثالثة الضغط المستمر من جانب النشاط التشريعى واذن فمن الواضح لكل ملاحظ منصف أن القانون — فى النظام الاسلامى فى الهند — قد وجد طريقه الى ميادين الشريعة ، وسيستمر فى هذا .

ولعل الفرصة هنا مناسبة لكلمة عن المستقبل . ان كاتب هذا البحث يعتقد أن القوانين الفردية والشخصية — القائمة على مبادىء قديمة منظمة للحياة الاجتماعية للجماعة — ستسير بالتدريج الى احدى نهايتين: فاما أن تبطل ، وأما أن تعدل لتدخل ضمن النظام العام للقوانين التى تطبق على جميع الأشخاص دون مراعاة لفروق دينية . هذه الحركة ظاهرة القوة الآن فى بعض الموضوعات كالتشريع الصناعى ، والادارات الحكومية وبعض الأحوال الشخصية كالزواج المدنى والطلاق . وأنا أزعم أن هذه التغيرات التدريجية — حتى لأحكام الشريعة — لا تقضى على الحقيقة الجوهرية لعقيدة الاسلام ، فاننا اذا نظرنا الى الموضوع نظرة أصح

وأعمق وجدنا أن هـذا ليس الا الغلاف الخارجى المحيط باللب — أو بالتصـور الأساسى للاسلام الذى لا تمكن المحافظة عليـه سليما الا باعادة تفسيره واعادة تقريره فى كل عصر وفى كل مرحلة من المدنية . وعلى عاتقنا اليوم تقع مسئولية تمييز العناصر الدائمة من العناصر القابلة للتغير فى الاسلام .

ان اللاهوت التقليدى عند العلماء لا يرضى عقول القرن الحاضر ووجهات نظره ، واذن فاعادة الاختيار ، واعادة التفسير، واعادة الصياغة، واعادة التقرير للقواعد الجوهرية للاسلام تبدو ضرورة ملحة لعصرنا الذى نعيش فيه .

واذا نظرنا الى العالم الاسلامى — سواء أكان ذلك فى الشرق الأدنى أم الأوسط أم الأقصى — وجدنا بعض خصائص مشتركة فى الحيـاة الاجتماعية للناس ، وتبينا من بينها ثلاثة مظاهر هى : الضعف السياسى، والاضطراب الاقتصادى ، والافلاس الروحى ، والأخير منها هو مصدر الداء ، والآفة المزمنة التى تنخر فى جسم الجماعة الاسلامية الحديثة .

هذه حقيقة لاحظها كثير من المفكرين المحدثين ، وسنأخذ هنا آراء ثلاثة من العلماء المعاصرين — انجليزى وعربى وأمريكى — نحو الاسلام واعجابهم بعظمته الروحية . يقول الأستاذ هـ . أ . ر . جب فى كتابه « الاتجاهات الحديثة فى الاسلام » :

« هناك ثلاث حقائق تضفى شيئا من الوجاهة على الاتهامات التى يسوقها جماعة من النقاد — الغربيين والشرقيين — الذين يصفون الاسلام الأصولى بأنه ديانة متحجرة . ولكن هذا الاتهام باطل ، فان الاسلام حى محتفظ بحيويته ، يجتذب قلوب عشرات المئات من الملايين وعقولهم وضمائرهم ، ويضع لهم مثلا يحيون فى ضوئه حياة أمينة جادة عامرة بتقوى الله . واذا كان هناك شىء متحجر فليس هو الاسلام ، ولكنه الصيغ الأصولية له ، ونظامه اللاهوتى ، واحتجاجاته الاجتماعية ، فهنا يكمن الخلل ، ويحس بعدم الرضى كثير من أرقى أتباع الاسلام تربية وأحدهم

ذكاء ، ويبدو الخطر واضحا على مستقبله .وليس يوجد دين يستطيع أن يقاوم التفكك اذا كانت هناك فجوة مستمرة بين مطالبه من ارادة أتباعه، وبين وقعه على أذهانهم . ان هذه المعضلة لم تبرز بعد أمام أعين الكثيرين من المسلمين ، وهذا يبرر مسلك العلماء فى رفضهم الاسراع باتخاذ الخطوات التى يتطلبها المجددون ، ولكن انتشار التجديد نذير بأن اعادة تحديد المقررات الاسلامية أمر لا يمكن التسويف فيه لغير نهاية »[١] .

ويقول الأستاذ ق . زريق العالم العربى المشهور فى التاريخ الاسلامى، والناقد للمدنية الشرقية :

« ولكن عندما أصبح الاسلام مجموعة من المعتقدات تؤخذ بالتسليم، ونظاما من القوانين والأخلاق يطبق تطبيقا أعمى ضيقا ، أصابه ما يصيب الديانات الأخرى فى مثل هذه الأحوال » [٢]..

ويقول الأستاذ شبيزر (من بنسلفانيا) :

« ان الضعف السطحى فى الميادين الاقتصاديةوالسياسيةوالاجتماعية ليس الا أعراضا لأمراض ثقافية خفية . ولا رجاء فىعلاج ناجع الا بمهاجمة الأدواء الأساسية »[٣] .

لقد حان الوقت — اذن — لأن نسأل السؤال الضرورى : « ماذا ينبغى عمله ؟ » وليست الاجابة على هذا السؤال يسيرة ، وليس لدى كاتب هذا المقال أوهام يتعلق بها ، أو يقين يؤكده عن طريق هذا أو نتائجه النهائية . ولكن لابد من البدء فى الاجابة عن هذه الرغائب الملحة التى تجيش فى نفوس المسلمين المفكرين فى مختلف أنحاء العالم ، وفيما يلى مشروع مختصر تمهيدى لتوجيه جديد للشريعة :

---

(١) H.A. R. Gibb. Modern Trends in Islam (Chicago and Cambridge, England 1947), 123.

(٢) The Essence of Arab Civilisation Middle East Journal for 1949, III, 127

(٣) E.A. Speiser "Cultural Factors in Social Dynamics in the Near East" Middle East Journal for 1953, 4II, 143.

واضح من التحليل التاريخى الذى عرضناه فى الصفحات السابقة أن الاتجاه المقترح ليس مبتكرا خالصا ، ولا هو ثورة مفاجئة ، ولكنه مبنى على جداول عدة من التفكير — هندية وغير هندية — تقود الى هذه الغاية.

هذا المشروع ينقسم الى جزئين : الأول يبحث فى بعض المبادىء الرئيسية ، والثانى فى المبادىء المطبقة .

المبدأ الأول – الفصل بين القانون والدين :

ان الواجب الأول هو أن نفصل منطقيا بين عقائد الدين ومقرراته وبين مبادىء القانون وقواعده . ومن البديهى فى نظرى أن عقيدة الانسان الجوهرية شىء يختلف تماما من الاتباع الظاهرى للقواعد ، وأن المبادىء الأخلاقية تتعلق بالضمير ، ولكن المبادىء القانونية لا يستطيع فرضها الا الدولة . فالمقاييس الخلقية ذاتية ، ولكن القواعد القانونية موضوعية، والحياة الداخلية للروح — وفكرة القداسة — يجب الى حد ما أن تفصل من الأشكال الظاهرية للسلوك الاجتماعى .

هذا الفصل ليس يسيرا ، وقد يُعدّ — لا اسلاميا ، ولكن المحاولة لايمكن أن تبدأ الا بقبول هذا المبدأ .

من هنا وجب أن توضع أبواب جديدة لقانونية الأعمال ، فعندنا القيم الشرعية الكلاسيكية [1] ، والى هذه يجب أن تضاف الأعمال التى تقع خارج نطاق الشريعة ، ولكنها فى ظروف خاصة قد تصبح تامة المشروعية تبعا لقانون المحاكم المدنية ، مثل تطبيق القانون المدنى فى تركيا ، والزواج والطلاق المدنيين ، وقانون الشركات ، وقانون التأمين ، وقانون الجو ، واتفاقات الشراء بالأقساط ، والصفقات المالية الدولية التى تتضمن دفع ربح وتسلمه ، والقروض الحكومية وما أشبهها .

ان قداسة القانون الذى يطبق فى محاكم الدولة — وفى المحاكم الخاصة كضريبة الدخل أو الايراد أو المنازعات الصناعية — قد تبدو فى عين المسلم مختلفة شيئا ما فى طبيعتها ، ولكن ينبغى — ويمكن أن يكون هناك — قبول فى المبدأ للقانون الدنيوى .

(١) الأحكام الخمسة : فرض ، مندوب ، مباح ، مكروه ، حرام

OML, 16.

المبدأ الثانى ــ اعــادة اختبــار التشريع :

ينبغى أن يعاد النظر فى اللاهوت الاسلامى من جميع نواحيــه ، وينبغى أن تستخدم الفلسفة الحديثة والميتافيزيقا ، والأخلاق وعلم النفس والمنطق فى صياغة القواعد الأساسية واعادة تقريرها .

ان اللاهوت المدرسى فى الاسلام (علم الكلام) فى مختلف نواحيه لم يعد تقريره بشكل جوهرى منذ عصر الغزالى : فالتيار المعاصر من الفكر الأوربى ، والتقدم العظيم الذى حققه المفكرون البروتستانتيون منذ أيام « لوثر » والمدرسيون منذ «توماس أكويناس» و «سوارز»الى « ماريتان » و « بردايف » ، وتأملات المفكرين اليهود وغيرهم فى العالم الحديث يجب أن تستخدم — فى بصيرة — لتقوى وتجدد المبادىء اللاهوتية الاسلامية .

المبدأ الثالث ــ اعادة تفسير الكونيات (الكوز مولوجيا) :

حيثما تتحدث الكتابات المقدسة أو الأحاديث عن الظواهر الطبيعية أو الحقائق العلمية ، يجب أن توضع أخبارها التقريرية موضع النظر ، ويجب أن تفسر أقوالها فى هذا وأن تقبل أو تعدل أو ترفض تبعا للعلم الحديث الذى يشمل الأنتروبولوجيا وعلم الحياة ، والطبيعة والرياضة والكيميا والطب .

ان تصور العالم والزمن والكون قد تغير تغيرا جوهريا منذ أيام كوبرنيق ، ويجب أن يتنبه الاسلام لهذه التغيرات ، وأن تزال من نسيج الدين النواحى التى لا يقرها العلم .

المبدأ الرابع ــ استخدام الدين المقارن :

ان العلم الحديث للدين المقارن يجب أن يكون عونا أساسيا على الفهم الصحيح لدين الاسلام ، فان الدراسات الحديثة قد أمدتنــا بمفاتيح لفهم أصل الدين وتاريخه (مثل دراسات كارستن) ، وتطور الأفكار عن الله والعالم الروحى ، وان الجهالة بهذه الدراسات تجر الى خطأ جسيم فى تفسير القرآن .

المبدأ الخامس — دراسة الأنظمة التاريخية :

ينبغى أن تدرس العلاقات التاريخية بين الاسلام والعقائد السامية ، فقد نشأ الاسلام فى مساحة جغرافية خاصة ، تحت ظروف تاريخية معينة وأتباعه الأولون ينتمون الى الجنس السامى . وقد كان للساميين القدماء معتقدات معينة ، وعلى توالى الأيام نشات الديانات الثلاث : اليهودية والمسيحية والاسلام . وبين هذه الأديان من الوشائج ما بين أعقاب ثلاثة ينتمون الى سلف واحد . هذه الوشائج بين اليهودية والمسيحية والاسلام كثيرة وجوهرية الى درجة تجعل من اليسير استحداث علم خاص ، هو « العلم المقارن للديانات السامية » . وهذه النظرة التاريخية الشاملة هى التى تستطيع أن تمكننا من الفهم الحقيقى لديننا .

المبدأ السادس — دراسة اللغات السامية وفقهها المقارن :

يجب أن تدرس اللغة العربية فى علاقتها الفيلولوجية ، ويجب أن يكون واضحا ان العربية والعبرية والآرامية والسريانية والحبشية وبعض لغات أخرى تنتمى الى تلك الطائفة الفيلولوجية التى تسمى اللغات السامية . ومن هنا كان التخصص فى اللغة العربية يستلزم الالمام باللغات الأخرى فى تلك الطائفة ، ويستلزم المعرفة بذلك الفرع من العلم النحوى الذى يعرف فى الغرب باسم « النحو المقارن للغات السامية » . وفى هذه الناحية ينبغى أن تدرس بعناية أعمال المستشرقين الألمان مثل « نولدكه » و « بروكلمان » وغيرهما حتى لا نضل بسبب الأخطاء والأوهام التى وقع فيها اللغويون العرب فى العصور الوسطى . وان نظرة مختصرة الى كتاب ا . جفرى بالانجليزية : « القاموس الأجنبى فى القرآن [1] أو كتاب فرينكل — بالألمانية : « الكلمات الآرامية فى اللغة العربية »[2] وهما من الكتب المعروفة — تصور لنا مدى التقدم الذى حققه اللغويون الأوربيون فى القرنين الأخيرين .

---

(١) A. Jeffery — Foreign Vocabulary of the Qur'an (Baroda — India, 1938).

(٢) S. Fraenkel—Die Aramaischen Fremdworter in Arabischen, (Brill, Leiden 1886)

وبالاضافة الى هذه المبادىء الأولى ينبغى أن نضيف بعض مبادىء مطبقة للنظر فى بعض الموضوعات أو القواعد فى الشريعة أو الفقه . وهنا أيضا لن يكون مشروعنا الا تمهيديا ، تنبغى اعادة بحثه وتعديله فى ضوء ما يجد من المعرفة ، وحتى الطرق ذاتها قد نضطر لتغييرها عند ما تكبر درجة التخصص .

هذه المبادىء التى سنذكرها لها مجال خاص فى التطبيق فى دائرة القانون — أصوله وفروعه :

آ — ماذا كانت القاعدة أو العادة قبل الاسلام ؟

خذ مسألة المشروبات المسكرة أو الزواج . ان البحث الصحيح لكل الأدلة الموجودة ضرورى لتقدير الاصلاح النبوى ، فمجرد الاعتماد على الكتاب المسلمين لا يكفى ، وعلينا أن ننظر كذلك فى أدب ما قبل الاسلام وفى النقــوش والوثائق (ومن بينها صحائف البردى) ، وما تمدنا به المصادر العبرية أو السريانية أو اليونانية أو اللاتينية .

ب — كيف حاول الرسول أن يصلح ما كان موجودا ؟

ان الظروف الحقيقية لأصل بعض الأنظمة مثل الوقف ، والصلاة ، والنواهى المتعلقة بالطعام والشراب ضرورية للفهم الصحيح . ومن اللازم بحث المعنى الدقيق لآيات القرآن فى ترتيبها الزمنى ، وتحقيق الحديث النبوى من جديد . فليس من الممكن القبول المطلق لآراء القدامى من العلماء والأئمة .

ج — ماذا كانت نتائج ذلك الاصلاح ؟

د — كيف فهمت وطبقت تلك القواعد فى المدارس الفقهية المختلفة فى العصور التالية ؟

هذان المبدآن يحسن أن يدرسا معا ، وينبغى أن يستعان على كشف النتائج العاجلة بما عاصر الاصلاح من مصادر ، وكذلك ينبغى أن يدرس التطور التاريخى له ، وأن نسأل : هل أطيعت تلك الأوامر فى العصور

التالية ؟ وهل أسيء فهمها أو غيرت أو حرفت ؟ وهل استخدمت لأغراض سياسية أو شخصية ؟ وهذه ليست الا بعض الأسئلة التى تنشأ فى هـذا الميـدان .

هـ — ما هو موقف ذلك القانون الآن ؟ والى أى حد يقصر عن أعلى المقاييس التى وضعها التفكير الفقهى الحاضر ؟ وبأى طريقة يمكن أن تعدل تلك القواعد أو تغير أو تؤكد حتى تطابق التصورات الحديثة للعدالة الاجتماعية ، وحتى تعين على توفير السعادة الاجتماعية للجماعة الاسلامية باعتبارها جزءا لاينفصل من الجماعة الانسانية عامة ؟

هذه أسئلة لها اتصال خاص بالقانون . وسنسرد الآن قائمة مختصرة بالموضوعات الكلامية التى تتطلب اعادة نظر فى ضوء المبادىء التى ذكرناها ، هذه القائمة تمهيدية صرف ، ولابد من اعادة بحثها وتعديلها من وقت الى آخر .

١ — طبيعة ووجود التطور التاريخى لفكرتنا عن الله .

٢ — عقيدة أن القرآن كلام الله .

٣ — طبيعة النفس الانسانية وخلودها .

٤ — طبيعة الوحى متميزا عن الالهام الانسانى .

٥ — الى أى حد كان القرآن العربى موحى ؟ طبيعة الوحى اللفظى والنفسانى .

٦ — الكونيات فى القرآن .

٧ — قواعد التفسير اللغوى للقرآن .

٨ — ما هو المعنى الحقيقى للآيات المحكمة والآيات المتشابهة .

٩ — نظام تنزل الآيات القرآنية .

١٠ — أخلاق القرآن ، تاريخ أصل الأفكار الأخلاقية وتطورها بين الأجناس السامية .

١١ — أصل وطبيعة الشعائر المذكورة فى القرآن .

١٢ — قواعد نقد النص .

١٣ — التحقيق (النقد) العالى للقرآن .

كذلك ينبغى أن نبحث مصادر القانون ، وصحة التحقيق العالى للحديث ، وتاريخ الاجماع ، ثم الاجتهاد ، وكيف نشأ التقليد ، وكيف تطورت تلك الفكرة تاريخيا . وعلينا أن ندرس التأملات الفلسفية فى العصور الأولى للاسلام ، وماذا استعارت من المصادر اليونانية والرومانية والفارسية (الزردسترية) وغيرها ، وماذا أبدع كل فيلسوف ، وماذا بقى ذا قيمة من أنظمة الفلسفة القديمة .

الى هنا يجب أن نقف بهذه القائمة الناقصة الكثيرة التنقل ، فمن الممكن أن نسير طويلا فى هذا الطريق الذى لانهاية له ، ولكن المقترحات التمهيدية لايمكن أن تزعم الا أنها تمهيدية ، وأنها خاضعة للتغيير فى ضوء ما يجد من البحوث .

واذا بحث نظام الشريعة كله بهذه الطريقة النقدية فمن الواضح أنه — بالاضافة الى المثال الأصلى الثابت للدين — ستنشأ أشكال جديدة ، قد يختلف بعضها عن بعض اختلافا بينا فى مختلف الأقطار ، وقد يكون بعضها مثقلا بالنقص والتقصير ، ولكنها ستتكشف بالتدريج عن نظام خصب محكم على أساسه يبنى التفسير العلمى الجديد للاسلام .

ومثل هذا التجديد فى فهم الاسلام سيهب القوة والعزاء للكثيرين الذين فقدوا ايمانهم بالتفسيرات القديمة للعقيدة ، ولكنهم احتفظوا باخلاصهم لجوهر الاسلام . ولهؤلاء نستطيع أن نقول مع أرسطاليس : « الواحد يبقى ، والكثير يتغير ويمضى »[1] .

Allen, Law in the Making 5th ed., 366. (١)

دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن
وجهودها فى إحياء المعارف الإسلامية(١)

للدكتور محمد نظام الدين

الآن وقد بدأت اليقظة فى أقوامنا ، وجرى فيهم سيل الانقلاب الذهنى ، وانبعث من كل جهة تيار الحرية ، فالواجب علينا ألا يسبقنا أحد فى البحث عن تراثنا الثقافى ، وأن نسعى جهدنا فى نشر كنوز أسلافنا فى العلوم والفنون وافاضتها على بقية الأمم أيضا ، حتى نضع أمام العالم ، وبين أيدى المحققين ، ما كان لنا من الرقى الباهر فى التاريخ والفلسفة والآداب واللغة والرياضيات والهيئة والنجوم والكيميا والطبيعيات والطب وغيرها من العلوم والفنون .

وبدل أن نبقى فى ورطة التقليد يلزمنا أن نبرز الى بقاع الحرية ، ونتقدم فى ميدان العمل على أساس أسلافنا ، وعلى ضوء الأصول الجديدة فى الاختراع والكشف .

---

(١) قدم هذا البحث فى صورة خطاب باللغة العربية عنوانه :

« الالتجاء إلى أساطين العلوم والفضائل فى إحياء المعارف الإسلامية وتشييد مبانى اللغة العربية »

وقد أشار الخطاب إلى ما غادرته المدنية الإسلامية والثقافة الشرقية من نقوش عميقة على صفحات العالم وإلى ما يعثر عليه أهل العلم الذين ينقبون فى التراث الاسلامى من مواد جديدة فى التاريخ والحكمة والطبيعيات . تشهد بذلك صفحات « مقدمة تاريخ الحكمة » الذى نشرته مؤسسة كارنيجى بواشنطون ، و « تاريخ آداب اللغة العربية » لبروكلمان ، و« دائرة المعارف الاسلامية » و«تراث الاسلام» و«التراث العربى » وتواريخ العرب والشام ولبنان لفيليب حتى ، و « فجر الاسلام » و « ضحى الاسلام » لأحمد أمين ودراسات كرد على ، وبحوث مولانا أبو الكلام آزاد .

وبالرغم من كل ذلك فان هناك مئات بل ألوفاً من كنوز العلم والذخائر التى خلفها أسلافنا لم تنشر إلى الآن .

وبعد هذه المقدمة دخل الباحث فى موضوعه مبيناً جهود « دائرة المعارف العثمانية » وقد أثبتنا هنا خلاصة هذه الجهود .

هذه حقيقة فطن لها مؤسسو دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ؛ فشرعوا منذ خمس وستين سنة فى البحث عن مساعى المتقدمين لينشروا بوساطتها نور التمدن الشرقى ، وأخذوا على عواتقهم التنقيب عن المستندات النادرة المخلدة فى اللسان العربى ، ذلك اللسان الممتاز من بين الألسنة الشرقية بالسعة والاحاطة لكثرة ما صنف فيه من تلك الأمهات.

وقد قصر مؤسسو الدائرة عملهم على ما ألف قبل القرن التاسع الهجرى أو الرابع عشر الميلادى ، فنقب مجلسهم عما أبقته طوارق الزمان من أمهات العلوم المختلفة فطبعوها ونشروها . وكان من نتيجة ذلك أن طبع من أمهات الكتب النادرة الوجود التى لم تطبع من قبل: مائة وأربعون كتابا تقع فيما يقرب من ثلاثمائة وخمسين مجلدا . هذا الى الأمهات الأساسية فى الأدب واللغة والتاريخ والسير والتفسير والحديث والرجال والفقه والتصوف والفلسفة ، والى عدة كتب ورسائل فى الرياضيات والنجوم والهيئة والطب والطبيعيات كانت رائجة فى القرون الوسطى قد تم طبعها ونشرها فى هذه الدائرة ، منها كتب لم يكن يوجد منها الا أصل واحد أو قطعة فى مكتبة من المكاتب الكبرى .

وهناك كتابان جليلان نشرتهما الدائرة :

أحدهما فى علم الهيئة يسمى « صور الكواكب » لأبى الحسين عبد الرحمن الصوفى ، فلكىّ جليل من أجلة علماء الهيئة والنجوم فى العالم توفى سنة ثلثمائة وست وسبعين ٣٧٦ هـ ، وهو الذى هذب المجسطى وجدد دراسات بطليموس الاسكندرى — والثانى كتاب فى فن نقد الرجال والجرح والتعديل مسمّى بكتاب « الجرح والتعديل » لابن أبى حاتم الرازى المتوفى سنة ثلثمائة وثلاث وعشرين ٣٢٣ هـ ، فى تسعة مجلدات .

ومن أجلّ ما قامت دائرة المعارف بنشره واشاعته فى القرون الماضية من الأسفار السائرة الذكر فى الأقطار التى لم تطبع :

فى فن التاريخ : كتاب « التيجان فى ملوك حمير » لابن هشام المتوفى سنة مائتين وثمان عشرة ٢١٨ هـ « والمحبر » لأبى جعفر محمد بن حبيب

البغدادى المتوفى سنة مائتين وخمس وأربعين ٢٤٥ هـ ، «وتاريخ جرجان» لحمزة بن يوسف السهمى المتوفى سنة أربعمائة وسبع وعشرين ٤٢٧ هـ ، وكتاب « المنتظم » لأبى الفرج بن الجوزى المتوفى سنة خمسمائة وسبع وتسعين ٥٩٧ هـ ، وكتاب « مرآة الزمان » لسبط بن الجوزى المتوفى سنة ستمائة وأربع وخمسين ٦٥٤ هـ وكتاب « دول الاسلام » للذهبى المتوفى سنة سبعمائة وثمان وأربعين ٧٤٨ هـ .

وفى جامع العلوم : كتاب « مفتاح السعادة » لطاش كبرى زاده المتوفى سنة تسعمائة واثنتين وستين ٩٦٢ هـ ، وكتاب « دستور العلماء » لعبد النبى أحمد نقر المتوفى سنة ألف ومائتين وثلاث وسبعين ١٢٧٣ هـ .

وفى فن الأدب واللغة : كتاب « الخيل » لأبى عبيدة معمر بن المثنى المتوفى سنة مائتين وتسع ٢٠٩ هـ ، وكتاب « المعانى الكبير » فى معانى الأبيات لابن قتيبة المتوفى سنة مائتين وست وسبعين ٢٧٦ هـ ، ثلاثة مجلدات ، وكتاب « الأمالى » لأبى عبد الله محمد اليزيدى المتوفى سنة ثلثمائة وعشر ٣١٠ هـ ، وكتاب « جمهرة اللغة » لابن دريد المتوفى سنة ثلثمائة واحدى وعشرين ٣٢١ هـ فى أربعة مجلدات ، « والأمالى » و « الحماسة » كلاهما لابن الشجرى المتوفى سنة خمسمائة واثنتين وأربعين ٥٤٢ هـ ، وكتاب « الفائق » للزمخشرى المتوفى سنة خمسمائة وثمان وثلاثين ٥٣٨ هـ .

وفى الفلسفة والعقائد : كتاب « المعتبر » لابن ملكا المتوفى سنة خمسمائة وسبع وأربعين ٥٤٧ هـ ، وكتاب «المباحث المشرقية» و«الأربعين فى أصول الدين » كلاهما لفخر الدين الرازى المتوفى سنة ستمائة وست ٦٠٦ هـ .

وفى فن الحديث : « المسند » لأبى داود الطيالسى المتوفى سنة مائتين وأربع ٢٠٤ هـ ، و « المستدرك » للحاكم المتوفى سنة أربعمائة وخمس ٤٠٥ هـ ، فى أربعة مجلدات ، وكتاب « السنن الكبرى » للأمام البيهقى المتوفى سنة أربعمائة وثمان وخمسين ٤٥٨ هـ ، فى عشر مجلدات ، وكتاب

« كنز العمال » للشيخ على المتقى الهندى المتوفى سنة تسعمائة وخمس وسبعين ٩٧٥ هـ ، ثمانية مجلدات .

وفى فن التراجم والرجال : « التاريخ الكبير » للامام البخارى المتوفى سنة مائتين وست وخمسين ٢٥٦ هـ فى ستة مجلدات ، وكتاب « الجرح والتعديل » لابن أبى حاتم الرازى المتوفى سنة ثلثمائة وثلاث وعشرين ٣٢٣ هـ ، فى تسعة مجلدات ، وكتاب « تذكرة الحفاظ » للذهبى المتوفى سنة سبعمائة وثمان وأربعين ٧٤٨ هـ ، فى خمسة مجلدات ، « وتهذيب التهذيب » ، اثنا عشر مجلدا ، و «لسان الميزان» ستة مجلدات ، «والدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة » أربعة مجلدات ، ثلاثتها للحافظ بن حجر العسقلانى المتوفى سنة ثمانمائة واثنتين وخمسين ٨٥٢ هـ .

وفى فن التصوف : الرسالة الأنيقة المسماة « بالأربعين » فى التصوف للسلمى المتوفى سنة أربعمائة واثنتى عشرة ٤١٢ هـ ، وتسع وعشرون رسالة للشيخ الأكبر ابن العربى المتوفى سنة ستمائة وثمان وثلاثين٦٣٨هـ.

وفى فن ما بعد الطبيعيات : « الرسائل » لأبى نصر الفارابى المتوفى سنة ثلثمائة وثلاث وتسعين ٣٩٣ هـ ، و « رسائل » للشيخ الرئيس أبى على ابن سينا المتوفى سنة أربعمائة وثمان وعشرين ٤٢٨ هـ ، ورسائل ابن رشد المتوفى سنة خمسمائة وخمس وتسعين ٥٩٥ هـ .

وفى فن الرياضة والهيئة والنجوم والمناظر : رسائل الخوارزمى المتوفى سنة مائتين وثلاثين ٢٣٠ هـ ، ورسائل أبى نصر منصور بن على بن عراق المتوفى سنة أربعمائة وثلاثين ٤٣٠ هـ ، ورسائل شتى لأبى الريحان البيرونى المتوفى سنة أربعمائة وأربعين ٤٤٠ هـ ، وكتاب « الجماهر والجواهر » له، ورسائل ابن الهيثم المتوفى سنة أربعمائة وثلاثين ٤٣٠ هـ ، والرسائل السبع والتسع لنصير الدين الطوسى المتوفى سنة ستمائة واثنتين وسبعين ٦٧٢ هـ . وكتاب « ميزان الحكمة » للخازنى المتوفى سنة خمسمائة ٥٠٠ هـ، وكتاب « تنقيح المناظر » لكمال الدين الفارسى المتوفى سنة سبعمائة وعشرين ٧٢٠ هـ .

وفى فن الطب : « المختارات » لابن هبل المتوفى سنة ستمائة وواحدة ٦٠١ هـ فى أربعة مجلدات ، وكتاب « العمدة » فى مجلدين لابن القف المتوفى سنة ستمائة وخمس وثمانين ٦٨٥ هـ .

وقد حظى صاحب البحث بالاشتراك فى مؤتمر المستشرقين فى استانبول سنة ١٩٥١ م واجتمع بمشهورى المستشرقين وفضلاء الشرقيين ، فوجد الشواهد الواضحة على عظم العمل العلمى الذى تقوم به الدائرة فان أعضاء من نحو أربعين ادارة من الدوائر العلميـــة والجامعات والمراكز التحقيقية فى انجلترا وفرنسا وأسبانيا وايطاليا وتركيا ومصر والحجاز والشام ولبنان وغيرها قد استقبلوا مطبوعات دائرة المعارف العثمانية بالحفاوة والعناية ، ووعد جماعة من كبارهم باعانتها علميا وفنيا بأن يتبادلوا واياها المطبوعات المنشورة . أما المكاتب الكبرى فقد فتحت أبوابهـــا لامداد الدائرة بنفائسها الخطية وبالصور الشمسية والأفلام النـــادرة والمواد المبتكرة .

وأرسل رئيس جماعة المستشرقين الألمانيين الى مدير الدائرة (صاحب البحث) يخبره أن مستشرقى الألمان يستحسنون أعمال الدائرة ويرغبون اليها أن تطبع « القانون المسعودى » للبيرونى ، وبالفعل أرسل اليه نسخة من عمل الدكتور ميكس كراوس عمل فيها نحو عشر سنوات ولم يتم تصحيحها . والدائرة الآن مشغولة بتصحيح ذلك السفر الجليل وطبعه .

وقد وصلت الى الدائرة من مكتبة الاسكوريال عدة صور من نسخ خطية وحيدة لكتاب « الحاوى الكبير فى الطب » للأمام محمد بن زكريا الرازى المتوفى سنة ثلاثمائة واحدى عشرة هجرية . كما وصلت اليها تحف أخرى من الكتب والصور من وزارة المعارف بمصر ودار الكتب المصرية ، وجامعة الدول العربية .

ومن نفائس مطبوعاتها الجديدة بالتنويه : كتاب « صور الكواكب » لأبى الحسين عبد الرحمن الصوفى سنة ثلثمائة وست وسبعين ٣٧٦ هـ وكان عمدة فى علم الهيئة والنجوم فى القرون الوسطى ، وهو لم يطبع الى

الآن غير أنه طبعت له تراجم الى الألسن الغربية والفارسية . والكتاب العظيم الشأن الرفيع البنيان للفلكي الشهير والمؤرخ الكبير الفيلسوف أبي الريحان البيروني ، وهو كتاب « القانون المسعودي » في الهيئة والنجوم المذكور آنفا . والكتاب النادر الوجود الحاوي الكبير في الطب، الذي كانت تعده أوروبا قرونا عديدة كالانجيل المقدس في علم الطب لطبيب الشرق الوحيد محمد بن زكريا الرازي المتوفى سنة ثلثمائة واحدى عشرة ٣١١ هـ ، وقد ترجم مرارا الى اللاتينية ، لكنه لم يطبع بلغته العربية الى الآن . وكتاب « الاكمال في المختلف والمؤتلف في أسماء الرجال » للأمير ابن ماكولا المتوفى سنة أربعمائة وسبع وثمانين ٤٨٧ هـ .

الإسلام عنـــد الأتراك (١)

للأستاذ لويس . ف . توماس
الأستاذ بجامعة برنستون

ان الغربى الصديق الذى يحاول أن يصف مركز الدين ودوره فى الجمهورية التركية الحديثة تبدو له من الاسلام فى تركيا صورة متناقضة فى ظاهرها : فمن جهة تبلغ نسبة المسلمين فى هذا البلد ٩٨٪ من سكانه ، ومن جهة أخرى ترى الصفة الغالبة على تفكير الطبقة العليا من الأتراك وسلوكهم أنه — الى درجة ظاهرة — دنيوى وغربى . وتجد حتى بين الطبقات الدنيا غير المتعلمة من الأتراك ، كثيرا من الخصائص — المميزة لحياة المسلمين فى الممالك الاسلامية الأخرى الأقل عددا فى مسلميها — غائبة أو مفقودة .

والمسلم الصديق غير التركى الذى يبحث الاسلام فى تركيا يجد نفسه أشد حيرة ، وربما انتهى الى الاعتقاد بأن تركيا لا تستحق أن تعد بلدا مسلما ، وأنها — بكل بساطة — ملحدة . وقد يبدو له باطلا ما يردده الأتراك من قولهم : « نحن — أفرادا — مسلمون خالصون حسنو الاسلام » ، ذلك لأنه سوف لايجد فى تركيا كثيرا من القيم التى يعتبرها جوهرية لأى جماعة مسلمة .

ان تعمق بحث الدور الذى يلعبه الاسلام فى حياة تركيا المعاصرة — وهذا الموقف الذى يبدو متناقضا — يجب أن يبدأ باستعادة ما حدث للدين فى تلك البلاد حوالى سنة ١٩٢٠ . فتلك المرحلة — فى نظر الطوائف العليا المثقفة من الأتراك — كانت مرحلة اضطراب ونشوة وتغيير ثورى : فقد سقطت الامبراطورية العثمانية سقوطا تاما . ونسب سقوطها — ان خطأ

(١) "Turkish Islam" by Lewis V. Thomas, Princetion University.

وان صوابا — الى الأنظمة الاسلامية الشكلية التى تجمعت حول عرش السلطان الخليفة ، الى ذلك النظام من علماء العثمانيين تحت رياسة شيخ الاسلام . ومع أن السلاطين الميالين الى تقليد الغرب قد عملوا الكثير منذ سنة ١٨٠٠ ليضعفوا الأنظمة الشكلية الاسلامية العثمانية ، وأن المؤثرات الغربية الخفية قد وجدت طريقها فى هذا الى أفراد الطبقة العليا بشكل أكبر ، فقد استمرت تلك الأنظمة وبقيت لها أهميتها فى التربية والقانون وغيرهما من نواحى الحياة . غير أنه تحت زعامة « أتاتورك » القوية أخذت تلك الأنظمة الشكلية العثمانية الاسلامية تفقد سيطرتها العامة بسرعة ، وأصبح هذا المظهر من الاسلام — فى الفلسفة الرسمية للدولة . سلاسل من الماضى الميت كان الترك قد قيدوا أنفسهم بها طويلا، فجرد العلماء من مظاهر القوة والنفوذ والمال ، ولم تتخذ وسائل لتربية العلماء فى المستقبل . وتتيجة لهذا لم يعد لدى تركيا أى جماعة يعتد بها من الطبقة الأولى من العلماء الدينيين المثقفين .

على أنه — مع استثناء شىء واحد — لم تتخذ تدابير صارمة شبيهة بهذا ضد الأنظمة الدينية للطبقات الدنيا غير المثقفة ، وهم الأغلبية من السكان الأتراك المسلمين . ذلك الاستثناء هو المعاملة التى عومل بها نظام الدراويش . فقد فقدوا — من الوجهة النظرية — وجودهم القانونى ، وهدمت مؤسساتهم التى كانت واسعة الانتشار ، وجردوا من أملاكهم ، ومن الطبقة العليا الناجحة من زعمائهم ، ولم يبق حيا من أنظمتهم الا وحداتهم المحلية فى القرى ، وهذه فرضت عليها الدولة رقابتها ولم يسمح لأى رد فعل دينى ضد أنظمة « أتاتورك » أن ينمو الى درجة الخطورة .

حقيقة كان قليلا عدد أولئك الذين استحسنوا اصلاحات « أتاتورك » الدينية من كل قلوبهم من المواطنين التقدميين ، الميالين الى طرائق الغرب ، ولكن على توالى الأيام أخذت تلك الاصلاحات تقوى ويشتد ساعدها مع أفراد الطبقة العليا من الأجيال التالية ، الذين بلغوا رشدهم السياسى ، وامتلكوا زمام القوة ، دون أن يعرفوا طرقا أخرى للحياة غير ما سنه « أتاتورك » .

وقد حدث — بطبيعة الحال — بعد موت « أتاتورك » شيء من التراخي ، وبانتشار الروح الديمقراطي في تركيا بعد الحرب العالمية الثانية وما استتبعه ذلك من اعطاء حق التصويت السري للطبقات الدنيا . وهي الطبقة المسلمة التقليدية ، عاد للدين شيء من الارتباط بالسياسة ، وان لم يعد موضوعا سياسيا . غير أن هذه الحقيقة كان لها آثرها في تأكيد تصميم الطبقات العليا على أن تظل تركيا جمهورية دنيوية .

ان كثيرين من أتراك الطبقة العليا يأسفون لضعف القيم الدينية في حياة أطفالهم ، وهم يحاولون أن يبثوا تلك القيم فيهم من طريق الرجوع الى الاسلام ، باعتباره دينا شخصيا ، يتبعونه داخل دولة زمانية . ولكنهم في كثير من الأحيان يخشون ناحية النظم من الاسلام ، لأنهم يسوون بين الدين والرجعية السياسية . واذن فهذا الاصرار على أن تظل تركيا دولة ديمقراطية دنيوية لاينفي بقاء الروحية في حياة أولئك الذين يصرون عليه ، ولكنه يعني أنهم ماضون في عزمهم على أن يضبطوا الناحية السياسية ، وناحية النظم من الاسلام ، ضبطا دقيقا في كل مراحل حياة الجماعة التركية.

لقد أنشئت في جامعة أنقرة كلية جديدة للاهوت ، قصد بها أن تخرج رجال دين مسلمين ، أتراكا من الطبقة العليا ، مثقفين ، مطبوعين بالطابع الغربي ، لهم معرفة بالعلم وبالدين المقارن وباللغات الأوربية ، وفيهم ولاء لفكرة الدولة الديمقراطية العلمانية . ويبدو من غير المحتمل اطلاقا أن تنجح هذه الكلية في تخريج علماء يقبلهم الأتراك ، الذين لا يزالون تحت سلطان التقاليد الدينية . وسيكشف المستقبل عما اذا كان خريجو هذه الكلية ستكون لهم رسالة يقبلها التركي الميال للحضارة الغربية ، والذي يحاول أن يحتفظ بالاسلام دينا شخصيا في دولة دنيوية .

ان ادارة الشئون الدينية ، التي تتبع في ادارتها مكتب رئيس الوزراء ، تقوم بالاشراف الدقيق على جميع رجال الدين المعترف بهم ، وعلى جميع أماكن العبادة كذلك . وبظهور الدين موضوعا ذا تأثير على السياسة ، أصبحت وظيفة مدير هذه الادارة أكثر أهمية ، وأكثر تعرضا للخطر .

ويزداد هذا التعرض نتيجة لما تقوم به بعض الصحف اليومية المهمة ، اذ تميط اللثام عن أمثلة من النشاط الدينى غير المشروع (أى التقليدى) بين الطبقة الدنيا من السكان ، وفى المناطق المتأخرة من المملكة . وكان من أثر الاتصال بالمتبع فى الغرب ، وعلى الأخص تحت ظروف الخدمة العسكرية المشتركة فى كوريا — أن أنشئت فرقة رجال الدين فى الجيش التركى ، وهذا عكس للنموذج الذى رسمه « أتاتورك » ، وبدعة جديدة تخضع لرقابة شديدة .

ان المواسم الدينية والمواسم الدنيوية يحتفل بها فى كل مكان . وهناك بين الطبقات العليا والدنيا على السواء يوجد تمييز خفى ضد غير المسلمين، ممن يحملون جوازا تركيا ، وهكذا يبقى الدين دائما المحك الأخير لقبول الشخص قبولا تاما فى صفة مواطن ووطنى . وكثير من أفراد الطبقة العليا لا يشتركون فى العبادات العامة الا نادرا ، وآخرون يشتركون . وكثير من المساجد قد أنشىء بطريق التبرعات العامة ، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية .

وأفراد الطبقة العليا الذين لا يرتادون المساجد يحرصون دائما على اقامة صلاة الجنازة الاسلامية ، فى تشييع الجنازات . ولم يشذ عن هذا الا جنازة « أتاتورك » — باعتبارها من شئون الدولة — فقد كادت تكون حفلا دنيويا خالصا . وأولئك الأفراد من الطبقة العليا الذين لا يقربون المساجد قد يستمتعون فى بيوتهم الخاصة بالمولد العثمانى الاسلامى التقليدى . وربما قيل فى تبرير هذا انه أمر عاطفى تقليدى ، جالب للذة الذوقية ، وليس فى جوهره أو فى طبيعته أمرا دينيا تماما .

هذه الاعتبارات - وغيرها كثير — توضح السبب الذى من أجله يبدو الاسلام فى تركيا — للملاحظ الغربى الصديق — شيئا شاذا ومتناقضا فى ظاهره ، وللمسلم الصديق غير التركى شيئا مريبا لم يسمع بمثله قط .

وليس هناك من شك فى أن المواطن الذى ينتمى للطبقة الدنيا قد

كسب جملة نقط فى رغبته فى أن يعالج الاسلام معالجة أكثر تقليدية . لقد أنشئت مدارس الخطباء فى مراكز الأقاليم ، وهى مدارس ثانوية لتخريج رجال دين من مستوى غير عال ، وزادت نسبة الحضور فيها فى بعض الأماكن على نسبة الحضور فى المدارس العلمانية المحلية ، والتعليم الدينى الآن ميسور لكل من لهم فرصة التعليم العام ، للطبقات العليا والدنيا على السواء . وهذا شىء آخر أدخل حديثا نتيجة للشعور العام بأن الأطفال فى الدولة التركية العلمانية لايعطون الضمان الأخلاقى الذى لايجىء الا من التعليم الدينى .

ومع ذلك فالطبقة العليا — رغم اختلافها السياسى الحاد على مسائل كثيرة — تبدو موحدة فى اجماعها على أن الاصلاحات الأساسية التى وضعها « أتاتورك » ينبغى ألا تعرض للخطر من رد الفعل الدينى عند الطبقات الدنيا . والأفراد القليلون من الطبقات العليا ، الذين يحاولون استغلال العاطفة الدينية عند الطبقات الدنيا — سواء أكان ذلك فى صورة تأييد سياسى أم فى صورة نقود تجمع من المؤمنين — معرضون للنقد الشديد وللعقوبة القانونية الصارمة .

والمقترحات — التى تنادى بأن تركيا ينبغى أن تعود الى الكتابة العربية (المقدسة فى أعين الطبقات الدنيا) أو أنها فى لوائحها القانونية وأشكالها الحكومية ينبغى أن تحيى الأوضاع الاسلامية التقليدية — لا تقابل بأى حماسة من أى قسم من أقسام الطبقة العليا . بل ان مثل هذه المقترحات تعتبر مهددة لسلامة الدولة ، وتوصف — كالشيوعية — بأنها نوع من الخيانة .

ربما يستنتج القارىء مما ذكرناه هنا أن الجماعة التركية تواجه تطورا قريبا نحو انقسام واضح ، بين أقلية غالبة غربية فى منزعها دنيوية فى تفكيرها ، وبين أغلبية رجعية ، تقليدية فى تفكيرها ، غير مثقفة ، من الطبقة الدنيا . الا أنه لا الملاحظ الغربى الصديق ولا الملاحظ المسلم الصديق غير التركى ، الذى يدرس الجماعة التركية دراسة مباشرة ، يحتمل أن يصل الى هذا

الحكم القاطع . فالتربية التى تقوم بها الدولة تتجه اتجاها كليا الى تأييد اصلاحات « أتاتورك » ، وهذه التربية تتغلغل آثارها سنويا فى الهرم الاجتماعى والتطور الاقتصادى لتركيا منذ سنة ١٩٤٥ — وعلى الأخص استخدام الآلات وبناء الطرق — يمتد بسرعة الى القرى ، التى ظلت حتى الآن منعزلة تماما .

ان الأثر الذى يحدثه كل هذا على المواطن غير المتعلم من الطبقة الدنيا — سواء فى الفرص الشخصية الاقتصادية ، أو فى سرعة الحركة ، أو التحلل الذى يجىء مع كثرة الأسفار — لا تمكن المبالغة فى وصفه ولا التنبؤ به ، فمعظم المكافآت المرغوبة التى تقدمها الجماعة التركية على النجاح لكل طائفة من المواطنين — ويستوى فى هذا المكافآت الملموسة وغير الملموسة — تجىء فى أساسها من النجاح فى حياة يحياها صاحبها على نماذج تركية جديدة من السلوك المطبوع بالطابع الغربى . وما دامت تركيا مستمرة فى فتح آفاق جذابة من الفرص للمقدرة والطموح فلن يكون هناك كبير احتمال فى رد فعل اسلامى يعوق تطور تركيا الحيوى ، أو يغير شكل حكومتها العلمانية .

وهل يمكن أن يحدث فى أى قطر آخر اسلامى — أو فى أى قطر تزيد نسبة المسلمين فيه عن ٩٨٪ من سكانه — أن تقول صحيفة يومية مهمة فى مقالها الافتتاحى : « وحيث اننا نبذنا التقاليد الاسلامية العثمانية الفارسية العربية ، واتخذنا التقاليد الاغريقية الرومانية الأوربية » — دون أن يسبب ذلك ضجة كبيرة ؟ ومع ذلك فمثل هذا الجدل يمر طبيعيا فى التفكير اليومى لتركيا الجديدة .

انه بالطبع ليس صحيحا على اطلاقه أن تركيا قد نبذت تقاليدها ، رغم ما يحسبه الملاحظ المسلم غير التركى من أنها قد فعلت ذلك على الأقل فى طبقتها العليا . وليس صحيحا كذلك أن أفراد الطبقة العليا من الأتراك قد اعتنقوا التقاليد الغربية تماما . ان هذه التقاليد ليست اغريقية رومانية غربية فحسب ، انها مسيحية . فالى أى حد يستطيع القارىء أن يمضى فى

قراءة الأدب الغربى دون أن يصادف اشارات ودعاوى مسيحية فى مغزاها؟ والى أى مدى يستطيع التركى — الذى يشارك مشاركة فعالة فى مشروع خيرى غربى — أن يستمر ، دون أن يواجه عناصر مسيحية فى جوهرها ، فى بواعث ذلك المشروع ؟

غير أن هذه النقط لاتعنى أن التقليد الغربى هنا غير مستساغ ، أو أنه مكروه من التركى الجديد ، وانما تعنى أن هذا التقليد سيبقى دائما فى بعض نواحيه أجنبيا عنه ؛ اذ أنه هو سيبقى دائما مسلما . لكن ذلك يصدق على بعض نواحيه فقط ، فان الثوب الجديد يميل الى أن يناسب لابسه فى سهولة متزايدة ، وانك لن تصادف فى طول تركيا وعرضها فردا مثقفا — صغيرا أو كبيرا يستعين فى مناقشته لمسألة جدلية — أو يحاول أن يحسمها — باقتباس من القرآن أو الحديث . واذا استثنينا الجيل الأقدم، فان قليلا جدا من الأتراك يستطيعون هذا اذا أرادوا .

واذا أردنا أن نعبر عن هذا فى حدود غربية قلنا : ان معظم الأتراك مع استثناء غير المثقفين والرجعيين (ومستقبل تركيا ليس فى أيدى هؤلاء) قد فقدت الكتابات الرسمية للاسلام سلطتها عليهم ، الا فى الميادين الأخلاقية الشخصية ؛ وميدان العقيدة . والتعبير عن هذا فى حدود اسلامية تقليدية ليس بالضرورة ممكنا . فان الاسلام لم يعترف فى غير تركيا بأن هذا التحديد لمركزه ودوره ممكن .

وفى هذا التحديد الجديد لمركز الاسلام ودوره تقدم تركيا برهانا جديدا على انعزالها الجوهرى فى العصر الحديث من سائر العالم الاسلامى. والافتراضات بأن طريق تركيا الدولى أو الذى يتجاوز شئونها القومية — على أى مستوى من النشاط الانسانى سيتأثر تأثرا كبيرا أو يتجه حسب كونها بلدا اسلاميا ، افتراضات لايمكن أن تؤخذ مأخذ الجد ؛ بل ان التركى المثقف يشعر بشىء من الضيق الذى لا يستطيع اخفاءه أحيانا نحو زملائه من المسلمين غير الأتراك اذ يراهم يتباطئون من غير ضرورة فى عقلية العصور الوسطى ، ويود لو يراهم ينهضون سريعا ويتبعون الأتراك فى التجديد وفى الوصول الى كمال أنفسهم .

أما فى التقسيم السياسى الدولى فان تصور جبهة مسلمة ليس له جاذبية لدى تركيا ، ولكنها قد تقبله فى صورة جبهة اقليمية مؤسسة على أسس من التحديد الجغرافى فحسب . ولا تزدهر فكرة ما فى تركيا الجديدة بحكم تسميتها فكرة مسلمة ، بل على العكس ربما كان ذلك عائقا لها . ولم يعد للاسلام سلطان على زمام الفكر التأملى التركى الجديد . وحتى فى المستويات التعليمية الدنيا من الحياة التركية ، أصبح الاسلام — رغم عمق الاعتقاد به — يؤخذ باعتباره عقيدة أناضولية ، وفى معظم الأحيان تركية ، أكثر من اعتباره دينا عربيا فى حقيقته .

ان طائفة الزعماء الدينيين الرجعيين (أى التقليديين) من الأتراك تتهم أحيانا باتصالها بالعالم العربى ، غير أن هذه الصلات الضئيلة تبدو لدى البحث قليلة الأهمية والأثر .

على أن الحكم بأن الاسلام فى تركيا المعاصرة لايمثل أى خطر على وجود تلك المملكة — باعتبارها دولة علمانية ديمقراطية متطورة مطبوعة بطابع الغرب — لا يعنى أن الاسلام التركى بين الطبقات المثقفة ليس له مستقبل . ان له مستقبلا ، ولكن شكل ذلك المستقبل لم يأخذ فى الظهور بعد . وكل ما نستطيع أن نقوله هو أن الأتراك الجدد — وقد نبتوا من مغرس تاريخى متميز تماما عن سائر العالم الاسلامى — يمثلون ، بالقوة ، أرضا خصبة صالحة لنمو ظواهر جديدة لايمكن تمييزها بعد داخل الاسلام فى تركيا . وينبغى أن نضيف هنا أن هذا التطور اذا حدث فانه على الراجح سيكون بغيضا الى بقية العالم الاسلامى ، على الأقل لما فيه من خلاف واضح سيفصل الأتراك من بقية المسلمين اليوم .

لقد حدث غير مرة ، أثناء الاهتمام الذى بدا من الأتراك نحو أحوال جيشهم المقاتل فى كوريا ، أن عبر المفكرون الأتراك فى صور مختلفة عن فكرة واحدة ، هى أنه بعد قرون من سوء التفاهم المحزن أصبح المقاتلون التابعون للدينيين السماويين التوحيديين العظيمين ، يحاربون كما ينبغى جنبا الى جنب ضد قوى الالحاد . ومن الجائز أن يشارك المفكرون فى الأقطار الاسلامية الأخرى فى هذه العواطف أو يعبروا عنها ، ولكن هل من المحتمل أن تردد تلك العواطف على المنابر العامة طلبا للتأييد العام كما يحدث فى تركيا ؟

أسس الثقافة الباكستانية

للدكتور أ . ع . قريشي
وزير المعارف ، باكستان

ان تجانس الشعوب الاسلامية كلها من أعظم مظاهر تأثير الاسلام ومجالى نفوذه وأدعاها الى الدهشة . ولم يقتصر المثل الأعلى المشترك والبحث عن الكمال الذى ينبغى الوصول اليه على نظرهم الى الحياة وتفرسهم فيها ، بل صاغ نموذجه الخاص وصور مثاله الذى ينسج على منواله . إن الاسلام لايقسم الحياة الى أقسام متباينة منفصلة تقوم بينها السدود ، انه يدعو معتنقيه الى الطاعة الكاملة ، ومن ثم كان شاملا لكل مجالى النشاط الانسانى فى صبغته وآثاره . وترتب على ذلك أن كان تماثل كل الشعوب الاسلامية واطرادها أروع وأعجب من اختلافها . وهذا صحيح الى حد بعيد ، وينطبق على مسلمى شبه القارة « الهندية الباكستانية » أيضا . ان أثر الاسلام فيهم عميق وحقيقى ، وهم أعضاء لهم مكانتهم فى الأسرة الكبيرة الاسلامية . ان نظرتهم الى الحياة وطريقهم فى المعيشة وأذواقهم وميولهم واتجاهاتهم اسلامية فى جوهرها ، كما أن اقامتهم الطويلة بين شعب يختلف فى مظهره وتقاليده وثقافته لم تؤثر على الميزات والخصائص الاسلامية الجوهرية للاسلام فى الهند . وان كان النفوذ الاسلامى الغالب قد أثر تأثيرا ما فذلك أنه جعل المسلم الهندى حذرا وأشد شعورا وتنبها الى الاحتفاظ بميراثه ، حتى لا يغرق فى مد النهضة الهندوكية وجزرها ، وهى حركة آخذة فى الازدياد والارتفاع . فمن العبث اذاً محاولة تبين أى خلاف أساسى فى العقيدة أو فى دستور المعيشة الاجتماعية أو الفردية بين المسلم فى الهند ومسلمى المناطق الأخرى . ومن الغلو مع هذا القول بأن مسلمى الهند لايمتازون بخصائصهم القوية .

ولقد تأصلت هذه الشخصية فى أصول الاسلام . وربما يبدو ذلك

عجبا أو متناقضا ، ولكن الواقع أن الاسلام يطالب من ناحية باطاعة الانسان اطاعة كاملة ، ومن ناحية أخرى يترك ميدانا فسيحا للنشاط الانسانى خاليا من كل القيود . وقد ترك حرا طليقا ذلك المجال الذى ينتفع فيه العقل من اتباع ميوله الخاصة والكشف عن طرق جديدة . تلك هى الحرية التى انبثقت من الاتجاهات المبدعة للحضارة الاسلامية ووضعت أساس الحقائق (الموضوعية) العلمية فى فكر العالم . وكان الاسلام قد رفع عاليا منار العلم وشعلة البحث والتقصى قبل أن يهز التعصب الأسبانى فى الغرب والغضب المغولى فى الشرق أسس الثقافة الاسلامية ودعائمها . ولقد أتى الانهيار والتدلى الناجم عن فقد التجارة والأرض على الفكرة الاسلامية وأحدث ركودا عُزى الى الاسلام فى عقول العامة .

ولما دخل الاسلام الى الهند كان لايزال قويا على الرغم من الاشراف على الانحطاط . ولم يكن قد فقد روح البحث والتدقيق والتعطش الى المعرفة وكثرة التساؤل كالأطفال . وقد بدأ المسلمون فى الهند بلوح نظيف، ولم يشعروا بارتياب يتصل بالجنس أو اللون ، وفى حمى الاسلام وكنفه يتساوى الزنجى والأوربى والعربى والدرافيدى[1]. وكان كل مهتد الى الاسلام أخا ، فتساوت عند المسلم كل الأجناس والشعوب ولانت كبرياء الغازى فى تودده الى المغلوب لينقله الى معسكر الاسلام . وكان المسلم فخورا بالاسلام وأصوله ومثله العليا لا بجنسه . كان المغزو الهندوكى مختلفا من حيث الجنس ولكنه لم يكن فى رأيه أدنى مرتبة . ولهذا لم يترفع أشرف من فى الدولة ، حتى الملك ، عن التزوج من النساء الهنديات اللائى قبلن دين أزواجهن وان لم يستطعن ازالة كل آثار ثقافتهن وفكرهن. ولم يرغب المسلمون أن تنسى زوجاتهم الهنديات كل ماضيهن ، فلقد سامحوهن فى آثار التقاليد الهندية ما دامت لا تتعارض مع الاسلام .

ان تسامح الاسلام وتطلع المسلمين الى المعرفة واحاطته بأمور الاجتماع خلقت الجو الملائم للصلات الثقافية مع الهنود ، وقد كانوا هم أنفسهم

(١) درافيدا مقاطعة قديمة فى جنوب الهند تنسب إليها قبائل لا ترجع إلى الأصل الآرى .

ورثة مدنية قديمة . بل ان العرب ربطتهم بالهنود صلات تجارة وثقافة قبل أن يغزو المسلمون الهند . ولما فتح محمد بن قاسم (القرن الثامن الميلادى) السند زادت هذه الصلة وعنى جغرافيو العرب وكتابهم بأرض السند . وكانت للعباسيين — وقد بلغ عهدهم أوج المجد وذروته وتقدمت الثقافة تقدما مقطوع النظير — آراء حرة عن التعليم وعلوم الأمم الأخرى ، وكانوا يرحبون باليهودى والاغريقى والهندوكى فى حاشيتهم ان كان عنده مايعطيه. وكان البرامكة أنفسهم من أصل بوذى . وقد ورث هذا التقليد الجامع غزاة الهند الأتراك وأبقوا عليه طول مدة حكمهم . وحينما دخلت جيوش « محمود » وتوغلت (القرن الحادى عشر) كان البيرونى المشهور مكبا على بحوثه الطويلة المضنية فى الهند التى ضمنها كتابه المعروف «كتاب الهند». ومن العسير أن نجد كتابا جامعا للأنباء كهذا يتناول شعبا أجنبيا يكتبه باحث تختلف نظرته الى الحياة اختلافا كليا ، أكثر عطفا وتماما وكمالا دوقة وتثبتا وانصافا . ولقد ثابر « أمير خسرو » (القرن الرابع عشر) وهو تركى من نسب مختلط وأحد المبرزين فى الأدب والشعر الفارسى ، وجد فى تذوق الثقافة الهندية . ويبين اطراؤه للعلم الهندى وتحمسه له وحبه للموسيقى الهندية وفهمه للآداب الهندية وفلسفتها عن اكباره للنظرة الهندية الى الحياة . وقد استعمل « فيروز شاه » (القرن الرابع عشر) و « سكندر اللودى » (القرن الخامس عشر) « وأكبر » (القرن السادس عشر) وملوك آخرون ، طلاب العلم والأدب لترجمة المؤلفات والكتب الهندية الى اللغة الفارسية . وكان الشعراء المسلمون يكتبون الشعر الهندى أحيانا ، ويعتبر « مالك جائيسى » و « عبد الرحمن خان خانان » و « كبير » فى مرتبة أعظم شعراء اللغة الهندية . وقد أحدث الاتصال بالاسلام نهضة جديدة فى الهندوكية تجلت فى الحركة « البهاكتية » العظيمة .

كل هذا يظهر انه كانت ثمت صلة ثقافية عظيمة بين المسلمين والهنادك وأن المسلمين — على ايقانهم بصدق الاسلام وادراكهم تمام الادراك عظمة ثقافتهم وتراثهم — لم يمتنعوا عن اتخاذ بعض أوجه الثقافة الهندية التى

يمكن التوفيق بينها وبين مثلهم العليا وحاجاتهم . وكانوا ينبذون كل ما يخالف عقائدهم وأفكارهم نبذا شديدا . ولم يقبل مسلمو الهند أن يتسرب أى دنس ويزحف الى مذهبهم وعقيدتهم ولا أن تؤثر أية بيئة جديدة على وجهتهم . ولقد ساعدهم فى هذا المجهود التباين العظيم بين الاسلام والهندوكية . وكان من أثر ذلك أن تمثل الاسلام الهندى للخصائص الهندوكية اقتصر على ظواهر الحياة فقط . ولم يختلف مسلم الهند عن المسلمين الآخرين فى كل المسائل الأصيلة ، ولم يشذ فى هذا سوى اللغة . ولقد استخدمت العربية لأغراض دينية (لاهوتية) وعلمية وكانت اللغة الادارية هى الفارسية وكان معظم الحكام من أصل تركى . ولم يبطل استعمال التركية فى البلاط قط . ولكن اتصالهم الوثيق بالشعب أنشأ لغة جديدة أخذت البناء النحوى للغة البراكريتية لشمالى الهند واحتفظت بنسبة كبيرة من الكلمات العربية والفارسية والتركية وكانت هذه اللغة تسمى الاردوية (لغة المعسكر) تارة والهندية (لغة الهندوس) تارة أخرى . وقد بكر طلاب العلم الهنود فى دراسة الفارسية والعربية ، والحق أنا نسمع عن أساتذة هنود يحاضرون فى كليات اسلامية فى القرن الرابع عشر ، ونجد أن التعليم بالعربية والفارسية أصبح محببا الى الهنود فى عهد « سكندر اللودى » (القرن الخامس عشر) . ومنذ البداية جهز الهنود معظم البيروقراطية داخل الامبراطورية الاسلامية ، وسرعان ما كشفوا أن مهارتهم فى قراءة الفارسية وكتابتها ساعدت كثيرا على زيادة حظهم من النجاح والرقى . وقد بلغ من تقدم هذه الحركة أيام ارتقاء أكبر للعرش أنه ألغى ازدواج السجلات فى الأقسام الفرعية المحلية ، حيث كانت الحسابات تسجل بالفارسية والهندية معا ، اذا كانت الفارسية منتشرة انتشارا كبيرا ، وهو ما جعل اللغة الجديدة محببة الى نفس الهنود أيضا.

وقامت على أنقاض سلطنة دلهى (القرن الرابع عشر) جملة أسر اقليمية ازدهرت حتى غزتها الامبراطورية المغولية مرة أخرى (القرن السابع عشر) . بل منحت الامبراطورية فى قوتها بعض الحكومات المحلية سلطات أوسع وشجعت الثقافات المحلية ، نظرا للتقاليد المختلفة والخصائص

الجغرافية للمناطق القاصية المترامية الأطراف . ومن الأمثلة أن حكام البنغال المسلمين كانوا حماة اللغة والأدب البنغاليين ، وخصصت التراجم البنغالية الأولى للكتب الهندية لملوك المسلمين . وقد تكون أكبر مساهمة للمسلمين فى رفاهية الهند والأخذ بناصرها أنهم حرروا الجماعات من استبداد أسلوب اللغة السانسكريتية وشجعوا اللغات الشعبية التى كانت تعتبر دارجة أو مبتذلة من قبل ، وكانت النتائج بطبيعة الحال ثورية ورائعة. وقد تيقظ الهنود وتنبهوا للحياة الجديدة وشغفوا بالأفكار الجديدة شغفا جما وأقبلوا عليها ونهلوا من مواردها حتى لقد أصبحت أساليب المسلمين وأنماطهم واصطلاحاتهم وأفكارهم وآداب معاشرتهم وسلوكهم فى عهد المغول مثالا يحتذى . فزادوا ثقة بعظمة ثقافتهم وسموها وتمسكا بمثلهم العليا . والواقع أنه قد بلغ من عظم نفوذ الاسلام فى الثقافة الهندية أن الجزر والمد لم يبدأ دورته الا حوالى نهاية القرن التاسع عشر . والمسلم الهندى الذى حاول جاهدا أن يصهر روابط الوحدة شعر بالنذير الأول لفصمها . وقد تمسك بجوهر الثقافة الاسلامية وكان متشبثا فى الولاء لمطالب الايمان ، ولكنه فى الميادين الأخرى قطع أكثر من نصف الطريق لمقابلة الهندى . وكان قد طرح أفكاره فى الموسيقى طرحا كليا وسحرته الموسيقى الهندية المدرسية (الكلاسيكية) . حقا ان أفكاره وآراءه ظلت حية تتمثل فى الأغانى الشعبية ، ولكن حتى هذه كانت تتوقف اجازتها على القوانين التى يعرضها الأساتذة الهنود . انه حافظ على أشكال شعره ورمزه وتشبيهه ، ولكنه أجاز للدهاء الهندى أن يزحف الى روحه وقرارة نفسه . وكانت أفكاره فى الهندسة المعمارية الاسلامية فتحة ، غير أنه سمح للبنائين الوطنيين أن يدخلوا رسوما وألوانا وبواعث وموضوعات على سائر أبنيته ، بل على قبلة المسجد التى يقف أمامها فى صلاته . وتسرب النفوذ الهندى الى لباس المسلمين وطعامهم . ودخلت التوابل الملهبة (كالفلفل الأحمر) والتمر الهندى الى مطاهى المسلمين خلسة ، وبدأت تغمش سقف الحلق حتى انه فقد بالتدريج الطعم الطبيعى للحوم والخضر.

واستعان المعجم الشامل بكلمات عربية وفارسية وتركية بالنحو البراكريتى (أساسه اللغة السانسكريتية) حتى يكون ترتيب كلامه واضحا لدى شعب الهند . وقد ضحى المسلم بأشكال وصيغ الأفعال والتراكيب الفارسية — وهو أكثر سهولة وقياسا ومنطقا — حتى يفهمه الهنود . وهو قد بقى مسلما بعمله كل هذا ولكنه لم يبق عربيا ولا تركيا ولا فارسيا ولا أفغانيا . لقد أصبح هنديا مسلما وعمل على تطور شخصيته وذاتيته وأضحى عالما بثقافته . وفى هذه الثقافة كان يعتبر طوائف الهنود شريكة له . ولم يجعل معتقداته الدينية محل مساومة ولقد فهم المسائل المقبولة فى الأمور الدينية وتسامح فى اصرار الهندى على اعتبار المسلم دنسا غير نظيف لا يجلس مع الآخرين الى مائدة الطعام . وهو بعد لم يضق ذرعا بكل هذا لاعتقاده أن حياة سياسية مشتركة ومظهرا ثقافيا يتيحان مجالا فسيحا للتعاون . وأوجد تقليدا من التسامح قل نظيره فى التاريخ . وهزت ثورات الماراتا والراجبوت والسيخ (أقوام وجماعات دينية وحربية) على الحكم المغولى أسس الأبنية الشاهقة الودية التى أقامتها جهود أجيال متلاحقة ، ولكنها لم تفلح فى هدم العمارة الفخمة الجليلة .

ومع ذلك فان المسلم احتضن ذكرى ماض مجيد حينما دالت دولة المسلمين بظهور الحكم البريطانى ، ولكن الهندى بدل اتجاهه بطبيعة الحال وعكف على العلوم الغربية بنفس الحماسة التى أبداها للثقافة الاسلامية . واذا كانت الدعوة الى الاسلام أسفرت عن دخول البعض الى حظيرته فكذلك كسبت المسيحية بعض المتحولين اليها . وكما كان الاسلام مسئولا عن نهضة الشعائر والطقوس الدينية التى سعت الى التوفيق بين ديانة الفاتح وايمان المغزو فقد قامت نتيجة للنفوذ المسيحى حركات تهدف الى اصلاح الهندوكية على ضوء الفكرة المسيحية . وقد ترتب على ذلك أن أحييت الهندية المتطرفة وأرادت أن تطرد كل نفوذ أجنبى غير مميزة بين مسلم ومسيحى . وفى الواقع كان يبدو هناك بعض السبب فى اختيار الأفكار الغربية وقبولها ، فانها تعتبر تقدمية حديثة ولكن ما الذى

منع الهنود محطمي الصور ومحرمي عبادتها من تطهير الهندوكية من النفوذ الاسلامى . ان تاريخ الهندية فى القرن الماضى حافل بتسجيل حركات الاحياء التى حولت العقل الهندى الى مجد الهند القـديم السابق على الاسلام . وولد الأسلوب العلمى فى الغناء من جديد ، وأصبح الغوال والقوالى غير محبب الى الشعب ولو أن غرابة أغانى الأفلام استحسنت ، وهى مضحكات من موسيقى الأرجوحة الأوربية . وفى الفن عاد المصور الى آجنتا (Aganta) يستمد منه الوحى والالهام وان كان المغـول أصابوا تقدما عظيما . وفى هندسة البناء نبذت الأقواس والقباب وعادوا لأشكال (Trabeate) المعروفة قبل الاسلام . وفى اللغة أبقوا على التركيب البراكريتى ولكنهم تجنبوا الكلمات ذات الأصل المسلم .. وطرحت الكتابة العربيـة التى أدخلها المسـلمون وحلت محلهـا كتابة « ديفاناجرى» السانسكريتية ، وهكذا أحرقت القناطر التى بناها المسلمون مدى سبعمائة عام وبقى مكانها الخليج العميق المظلم .

وكان لهذه الحوادث أصداؤها السياسية ، ولكن نتائجها الثقافية والاجتماعية كانت أكبر أثرا وأشد خطرا ، فاليها يرجع الفضل فى الالتصاق السياسى الذى أفضى فى النهاية الى ظهور باكستان .

والمسلم ، اذ قام بنشر ثقافة هندية — مسلمة ، قد هنّد نفسه . وكان للثقافة الهندية — الاسلامية كيان نهائى وان اختلفت فى شدتها وكثافتها اختلافا عظيما . وكان قلب هذه الثقافة الاسـلام ، وذبلت زركشتها الخارجية فى دنيا الهندية المحيطة ، ويمكن أن يقاس ميدانها بسلسلة من الدوائر متحدة المركز ، تتناقص كثافتها كلما بعدت المسافة عن المركز ، وكان المركز هو الاسلام ، وتفسر المسافة بالبعد عن الشعور الاسلامى ، ومع ذلك فاذا تركنا العقيدة الدينية وحدها فان هذه الثقافة سيطرت يوما ما على الهند بأسرها بدرجات متفاوتة . ولما علم الهنادك بالفرص الجديدة وبدأوا فى احياء أشكال الثقافة السابقة على الاسلام وألوانها تترك المسلم وحيدا معزولا . ان الثقافة الهندية — الاسلامية كانت من ابتكاره ، انها

كانت آنئذ الدم الذى يسيل فى عروقه الحيوية . واذ هند نفسه فقد أصبح جمعا متميزا فى عالم الاسلام . ثم انه كان مسلما قد كون جمعا قائما بذاته فى الهند ، وكانت تربطه الصلات بالعالمين معا : عالم الاسلام وعالم الهند . وكانت صلته بالأول روحية وظلت كذلك حتى يومنا هذا . وكانت صلاته بالثانى طبيعية وسياسية وثقافية واستمرت الصلة الطبيعية لأنه لبث فى الهند ولأنه لم يستطع أن يبرحها بسبب حجم جماعته . وفقد السلطة السياسية فى الهند ، وكذلك قطعت حركة الاحياء الهندية الصلات الثقافية ونجم عن ذلك أن المسلمين الهنود برزوا جماعة ثقافية متميزة قائمة بذاتها منعزلة عدمت السلطة السياسية والاقتصادية ولكنها سجلت كثيرا من الأعمال التاريخية المجيدة . ولقد كان المسلمون ضعفاء ولكنهم كونوا ربع مجموع سكان الهند .

ومن طبيعة حركات الاحياء ان أحلامها المستقبلة تستند الى ذكريات الماضى ، وكان المثل الأعلى الذى يتخيله المحيى الهندى ماضى الهند قبل العهد الاسلامى ، ومن أجل هذا كان يجب أن يحصل تطور المستقبل وفقا لطرق وأساليب وأنماط هندية بحتة . ولم يكن للمسلم الهندى أو الثقافة الهندية الاسلامية مكان فى هذا المجال . ويرى بعض المفكرين وجوب امتصاصهم كما امتصت الهندية كثيرا من الشعوب والطقوس الدينية من قبل . ويرى البعض الآخر تجاهلهم جميعا . ولقد عدموا التنظيم وكانوا ضعافا وكانت قوتهم الاقتصادية كمتا مهملا لأنهم أخفقوا فى مسايرة الأحوال والظروف الجديدة . لقد كانوا متأخرين علميا وذبلت طريقتهم فى التعليم لأنها حرمت رعاية الحكومة . وبلغ من كبريائهم وريبتهم أنهم لم يماشوا الطريقة الجديدة فى البداية . ولقد كانوا متأخرين متخلفين واتسعت شقة الخلف مع الزمن وزاد الفقر والجهل والتأخر ما لم يعملوا على وقفها . ولم يعن أحد بوقف العطب وكانت المهمة شاقة وخطيرة جدا على المسلمين . ويبدو أن مقاومتهم كانت على وشك الانهيار وان وجدانهم وادراكهم على شفا الاختفاء .

وربما كان هذا صحيحا ، بل ولعله الآن أن يكون كذلك فى الهند . وقد لا يبقى المسلمون فى ذلك البلد بعد مائة عام أو يقل" ولكن أغلبية المسلمين الهنود لم تطب نفسها لقبول الامتصاص . انهم أرادوا أن يعيشوا فقاوموا كل الجهود التى بذلت للقضاء عليهم ، وكانت اجابتهم على حركة الاحياء الهندية أن قووا روابطهم بمصادر ثقافتهم الاسلامية الفطرية الأزلية . وزادت نسبة الكلمات الفارسية والعربية فى لغتهم اليوم . انهم لا يتسامحون فى العادات الاجتماعية ذات الأصل الهندى، وكانت حركات الاصلاح فى الاسلام تهدف بطبيعة الحال الى اعادة الصفاء الفطرى فى المذهب والعمل . واذا نظر الهندى الى العهد الماضى السابق على الاسلام باعتباره عصره الذهبى فقد أجاب المسلم بتمجيد أعمال أسلافه فى الهند وعدها مثلا أسمى . ان أسطورة الفتح الاسلامى، التى يعتبرها الهنود قصة الاذلال القومى ، كانت فى نظر المسلم أوج مجد أجداده . كل هذا سبّب فتورا ونفورا فى علاقات المسلمين بالهنود ، جعلت المسلمين يدركون أن لهم كيانا قائما بذاته . وهكذا زاد احساسهم وقوى ادراكهم ، لا لأنهم ينتمون الى ديانة مختلفة وكفى ، بل والى نظام اجتماعى مغاير وثقافة متباينة . ان العناصر الاسلامية لهذا النظام وتلك الثقافة ما وهنت قط ، وزادها قوة ذلك التبديل البارز فى نظرة الهنود خلال عشرات السنوات الأخيرة .

وتجلت حقيقة الكيان المستقل للشعب الاسلامى فى الهند بصورة أوضح فى لباسه وفى هندسته المنزلية والعامة وفى اللغة والشعر وفى الأدوات والآلات ذات الاستعمال اليومى وفى العادات والأساليب . فلما أصبح الرأى المسلم أكثر وضوحا راح يؤكد هذه الحقيقة . ولم تعق المدنية الغربية هذه العملية لأنها لم تؤثر على ينابيع وجدان الجماعات ، سواء أكانت هندية أم مسلمة . انها زادت الشعور والاحساس باصرارها على تجميع الانسانية جنسيات . ووجد الهنود فى مذهب القومية الهندية فرصة لتدعيم مركزهم ، لأنهم أمّلوا الحصول على كل موارد الدولة بفضل

عددهم والقوة الاقتصادية والتعليم العالى . ووجد المسلمون أنفسهم أمة قائمة بذاتها ، وتركتهم حركة الاحياء الهندى مالكين ناصية كل الميزات والخصائص المميزة لأمة منفصلة ، وتلك ظاهرة ذات مغزى لدارس علم الاجتماع اذ لم يكن منها بد . ولم يكن بوسع شعب قديم كالهنود أن يعيشوا فى وفاق دائم مع سمو ثقافة استندت أسسها الى أفكار وآراء غريبة على فلسفتهم ، ومن ثم كانت ثورتهم مفهومة ومنطقية . ويظهر رد الفعل أن قرونا من التعليم يقضيها الحكام والمفكرون والشعراء والقديسون — دون وحدة أساسية فى المثل العليا ونظرة الى الحياة وشعور الجماعة القوى — لا تستطيع أن تصهر روابط متينة قوية تكفى لانشاء شعوب ذات كيان واحد .

ان ظهور ثقافة منعزلة لابد أن يؤدى الى نتائج سياسية . وبدأ مسلمو الهند يطلبون تمثيلا منفصلا وضمانات ، وسرعان ماكشفوا عن عبث مثل هذه الاجراءات والتدابير واقتنعوا فى النهاية بأن الاستقلال السياسى هو أقل كفالة لوجودهم وكيانهم المتميز المستقل . ولحسن الحظ كانت هناك مناطق جغرافية محكمة الوصف والتعريف كونوا فيها الأغلبية . وطالبوا بأن تكون هذه المناطق بلدا مستقلا وحزموا أمرهم فبلغوا هذا الهدف الغالى الذى تعتز به باكستان اليوم .

ويعتقد الباكستانيون أن لهم تقاليد ثقافية مجيدة يستطيعون أن يدفعوها قدما وأن يعملوا على ازدهارها وتقدمها . ويرون أن تاريخهم أقام الدليل على ولعهم الغريزى بالتسامح والتحرر ، فوجب عليهم اذاً احياؤها بممارستها فى حياتهم ونشرها والدعوة اليها فى العالم . ان هذه الفضائل قد هان أمرها على عالم اليوم . ان الميزان والنسبة والتناسب والمعادلة مقرونة بالكمال والسمو والشعور بالجمال وتذوقه (وقد شملت هندستهم المعمارية كل أولئك) لماثلة أمام العالم ينظر اليها ويشهد لها ، ما زالت كفيلة بصنع مستقبل يجلب لهم السلام والهناءة ويدخل الفرح والسرور على من يتصل بهم . وما أصاب زعماءهم الملل قط اذ يرددون طموحهم الى

جعل حياة الأمة ترتكز على المبادىء الاسلامية لأخوة الانسان والتسامح والديموقراطية والعدالة الاجتماعية . ان الباكستانيين مسلمون فى أغلبيتهم الساحقة ومن الطبيعى أن تصاغ حياتهم الوطنية ومثلهم العليا وفقا لتعاليم الاسلام ، وهذا لايعنى أن الأقليات غير المسلمة ستضطهد أو تحرم فرصة تنظيم حياتها وفقا لمثلها العليا وطرقها فى التفكير . انها تعامل على أنهـا شريكة متساوية فى نظام الدولة وتنعم باسم حرية فى كل الأمور الدينية والثقافية وأفسح لها أوسع مجال للتقدم فى هذه الميادين .

ان الاسلام نفسه يحض على التسامح مع الرعايا غير المسلمين لدولة أغلب أهلها مسلمون ويوصى باكرامهم . وقد كفلت للأقليات غير المسلمة كل الفرص لتحسين حياة الأمة وتخصيبها وتمويلها عن طريق مساهمتهم فى كل ميادين الحياة . وما كانت الثقافة الاسلامية مستبعدة غير المسلمين فلقد ساهموا باستمرار فى كل أطوار تقدمها . ويستلهم الباكستانيون نفس الروح وتحدوهم الرغبة ذاتها .

ان اصرار الباكستانيين على المبادىء الخلقية والروحية التى نادى بها الاسلام ، أدى بالمفترين عليهم الى أن يقولوا ان باكستان دولة الهية أو دينية . وليس شيء أبعد من هذا عن الحقيقة ، فان السلطة الالهية معناها الحكم المستبد المتعصب لطبقة الكهنة المعينين الذين يحكمون باسم الله لأنهم يشغلون مركزا خاصا بوصفهم وزراء لله تعالى . ان هذه النظرية فى الحكم غريبة على الأمة العربية فضلا عن غرابتها على الاسلام الذى لا يسمح بأى نوع من الرهبانية . وفى الحكومة وزراء وموظفون ومشرعون غير مسلمين يشتركون فى كل القرارات وسائر نواحى النشاط وينعمون بالمساواة التامة كغيرهم سواء بسواء . وينبغى ، فى كل بلد ، أن يكون النظام القانونى لشعبه مستمدا من مثله العليا وعقائده ، وأن تستوحى اتجاهات حياته العامة نفس المثل والعقائد . ولو أننا أخذنا الدولة الالهية أو الدينية بمعناها الحرفى واعتبرناها حكم الله لكانت الدنيا بأسرها دولة الهية لدى المؤمن . ولو أن الاصطلاح حمل معنى التعصب أو حكم طبقة

من القساوسة أو رجال الدين لما كانت صورة للحكم كهذه موجودة فى باكستان بل لكانت مستحيلة أيضا . واذا كان قصد المتهمين أن شعب باكستان يعتقد فى بعض القيم الروحية والخلقية فان الأمة اذاً يجب أن تقر بذنبها فى الاتهام .

ان الباكستانيين يعتقدون أن الحكومة لاتستطيع أن تحيد عن كل المثل العليا ، كما يرون أن شعوب العالم ان جعلت الحقائق العظيمة لفلسفاتها الدينية أو المعنوية مثلا تستلهمها فان البشر يكون أكثر سعادة وهناءة . وهم يعتقدون اعتقادا جازما أن المبادىء التى أعلنها الاسلام كفيلة بنشر لواء السلام والتسامح والخير والبر فى عالم تسيطر عليه الأنانية الضيقة والتزاحم الفاسد والطمع الأعمى . ان اتباع هذه المثل العليا لايجعل باكستان دولة دينية ، كما أنه لايعنى أن الباكستانيين لايقدرون التقدم الذى أحرزه العالم خلال هذه الحقبة من القرون جميعا . انهم يعتقدون اعتقادا راسخا أن الحقائق الدائمة للدين يجب المداومة والحدب على تفسيرها لتطبق على حاجات العالم المتبدلة المتغيرة . ان «سير أحمد خان»، وهو أحد كبار زعماء مسلمى شبه القارة ، أنشأ جامعة حديثة تدرس العلوم الغربية والفنون الى جانب الديانة الاسلامية والتاريخ الاسلامى . بل انه أسبغ على بعض الاعتقادات والتقاليد الاسلامية تفسيرا جديدا عصريا منذ الربع الثالث من القرن التاسع عشر . وتقبل الطبقة المثقفة على آرائه ويزيد اعتقادها بها على مر الأيام . وتقدم باحثون آخرون — نذكر فى مقدمتهم « أمير على » و « اقبال » — بهذا العمل وخطوا به خطوات أبعد غورا . وهكذا ورث شعب باكستان ميولا واتجاهات حرة تقدمية مكنت لايمانه بدلا من أن توهنه .

ومن أجل هذا تاقت الأمة الاسلامية الى الاحاطة بكل ما أتى به العلم الحديث وممارسته . ويعتقد الباكستانيون — وهم مسلمون — فى القيم المطلقة لحقوق الأفراد وحرمتها . وهم ، كأمة حديثة ، يريدون أن يلقوا بدلوهم فى التقدم البشرى الى أوسع مدى . وقد صمموا ، كشعب ذاق

مرارة الذل والاستعباد أخيرا ، على اراقة آخر قطرة من دمهم للدفاع عن حريتهم . وقد وقفوا دائما الى جانب الشعوب المكافحة فى سبيل تحريرها يؤيدونها ويناصرونها ، ولذلك فمن الطبيعى أن يمدوا يد الصـــداقة والتعاون لكل شعوب العالم المحبة للحرية لا سيما شعب الولايات المتحدة الذى دعاه القدر الى أن يكون طليعة فرق الحرية فى عالم يهدده الخلل ويسوده الظلم والاستبداد .

مشكلات الأرض فى التاريخ التركى (١)

للأستاذ خليل اينالجيك
أستاذ بقسم التاريخ بجامعة أنقرة

من الحقائق المعروفة أن الامبراطورية العثمانية كانت من الامبراطوريات العظيمة القديمة فى طرازها ، القائمة على أساس اقتصاد زراعى . ولكن يجب أن نضيف أن هذا الأساس لم يكن يعتمد عليه نظام الدولة الاقتصادى والمالى وحده ، بل كان كذلك يعتمد عليه نظامها الحربى أشد اعتماد . ولهذا نظم امتلاك الأرض والزراعة أدق تنظيم لخدمة أغراض الدولة . والحقيقة أن السياسة الزراعية التى اتبعتها الدولة العثمانية قد قامت بنصيب كبير فى الرقى بالامبراطورية . ونحن فى غنى عن أن نقول ان هذا النظام الذى اتبع مدى قرون ، فى بلاد كثيرة ، تحت حكم الامبراطورية العثمانية ، قد أحدث فى تلك البلاد نتائج هامة اجتماعية وسياسية .

وأود أن أؤكد هنا أن هذا النظام نفسه لم يكن الا نتيجة تطور تاريخى .

ان لنا أن نتساءل عما دعا الى اعتبار جميع الأرض المزروعة فى الولايات العثمانية ملكا للدولة ، وعما دعا الى أن تشرف الدولة على تمليك الأرض ذلك الاشراف الدقيق . وانا لنجد الاجابة الأساسية عن هذا فى نشأة الدولة العثمانية نفسها .

لقد ظهرت الدولة العثمانية دولة غازية على حدود دينين ومدنيتين متنافستين ، ولقد ظلت دولة غازية فى جوهرها ، على الرغم من كل التطورات التى أعقبت نشوءها . وهذه النشأة هى التى وسمت الامبراطورية

(١) "Land Problems in Turkish History", by Professor Halil Inalcik, Department of History, University of Ankara.

بسماتها المميزة ، أعنى أنها أصبحت دولة عسكرية . وأصبحت حضارتها القائمة على الحدود المزدوجة أشد تحررا من حضارات البلاد الاسلامية القديمة ، وأقدر منها على تلقى التأثيرات الجديدة . ولأفض فى شرح هذه المسألة شيئا ما .

كان العثمانيون ، مثل الغزاة الأولين من العرب ، يقومون بفتوحاتهم فى بلاد جديدة ، فى دار الحرب ، حيث لاتوجد تقاليد لأى احتلال اسلامى سابق . ولما لم يكونوا مقيدين بمثل هذه التقاليد كانوا أحرارا فى تكوين امبراطوريتهم على الأساس الجديد الذى اعتبروه أصلح للوفاء بأغراضهم. والواقع أن الدولة العثمانية كانت أقل نجاحا — فى المناطق الاسلامية من ولاياتها — فى تعديل شروط ملكية الأرض ، منها فى بلاد البلقان . ولكن يجب أن أضيف أن السلاطين العثمانيين الأولين كانوا كذلك واقعيين بدرجة جعلتهم لا يعارضون التقاليد الراسخة فى البلاد المفتوحة حديثا معارضة مباشرة . والحق أن جمهرة الفلاحين فى بلاد البلقان لم يحدث أن كانوا قبلا ملاكا للأرض التى يفلحونها ، ولقد سهل هذا الوضع السياسة العثمانية الخاصة بانشاء نظام لملكية الدولة فى تلك البلاد حل محل الارستقراطية الوطنية القديمة والدويلات البلقانية ، فى ملكية الأرض . وبهذا خلفت الدولة فى النظام الجديد أمراء الاقطاع ، وظل العرف القديم قائما . وليس هناك من شك فى أن كثيرا من البدع قد تطرق بهذا الى التشريع العثمانى .

ولكن لِمَ حرصت الدولة هذا الحرص على أن تصبح المالك الحقيقى فى كل البلاد التى تفتحها ؟ ان ملكية الدولة لم تكن نتيجة طبيعية للأحوال القائمة وقت الفتح ، ولكن الدولة العثمانية كانت تسعى دائما الى أن تدخل فى ملكيتها أرضا أكثر . اذن كان هذا من سياسة الدولة . والذى استلزمه هو الطبيعة العسكرية التى تتصف بها الدولة . فقد كان ضروريا بالنسبة للعثمانيين أن يكون هناك جيش مرابط متأهب للسير لدى أية اشارة ، لأن الحرب عند دولة غازية كالامبراطورية العثمانية كانت حالة

تكاد تكون دائمة .. ولما كانت الفضة — وهى العملة الوحيدة فى تلك الأيام — نادرة ، فقد كانت الدولة العثمانية مضطرة أن تجمع موردها المالى الرئيسى ، وهو الأعشار ، فى هيئة سلع . وهذه الضرورة ألجأتها الى أن تقسم الأرض المفتوحة بين جنودها الكثيرين مع تخصيص هذه الضرائب رواتب لهم . وكان على هؤلاء الفرسان أن يقيموا فى قطائعهم، وأن يجبوا الأعشار بأنفسهم . ومن الراجح أن هذه المطالب العملية قد دفعت بالدولة الى أن تخضع الأرض لرقابتها الدقيقة ، وبعبارة أخرى أن تدخلها فى ملكيتها الخاصة .

ولن أعرض هنا للكتابات الاسلامية الخاصة بأحكام الأرض من حيث صلتها بالنظام العثمانى . فنحن نرى بعد تلك الدراسة الناقدة لأصول التشريع الاسلامى الخاص بالأرض ، التى قام بها علماء مثل بكر (Becker) وبولياك (Poliac) وأخيرا لوكجارت (Lokkegaard) ، أن الفقه غنىٌّ من حيث المبادىء غنى يصلح أساسا لأى نظام من الأنظمة الخاصة بالأرض تقريبا . وان العثمانيين لم يحاولوا أن يكيفوا أو — نقول — أن يفسروا تشريعهم الخاص بالأرض ليطابق الشريعة الا بعد أن تكوّن ذلك التشريع فى صورته النهائية ، أى فى القرن السادس عشر الميلادى . وكان تشريع الأرض قبل هذا التفسير يحتوى على كثير من البدع بل من الأمور الخارجة على الشريعة . وفى ذلك الوقت نجد الفقهاء العثمانيين الكبار الذين حاولوا أن يشرحوا أساس النظام العثمانى للأرض فى ضوء الشريعة مثل « ابن كمال »[1] ثم «أبى السعود»[2] . ويجدر بنا أن نذكر أنه فى ذلك الوقت نفسه تحولت الدولة العثمانية من دولة غازية الى

---

(١) شيخ الاسلام أحمد بك سليمان الرومى الشهير بابن كمال باشا . ولى المشيخة الإسلامية سنة ٩٣٢ هـ فى عهد السلطان سليمان القانونى ، وتوفى سنة ٩٤٠ هـ كان عالما عظيما ، وله من الآثار العلمية ما يقرب من ثلاثمائة كتاب أو رسالة : منها تفسير القرآن ، وحواش على الكشاف وعلى البيضاوى ، والاصلاح والإيضاح فى الفقه ، وشرح المفتاح . وكان فى كثرة التآليف وسعة الاطلاع فى الديار الرومية كالجلال السيوطى فى الديار المصرية .

(راجع : الفوائد البهية : لأبى الحسنات اللكنوى)

(٢) تراجع الهوامش فى ص ٣١٧

خلافة عثمانية تحكم العواصم الاسلامية القديمة . يقول « أبو السعود » أعظم فقهاء العثمانيين :

« فى البلاد الاسلامية ثلاثة أنواع من الأرض حسب الشريعة . أحدها يسمى الأرض العشرية التى تعد ملكا للمسلمين . وهذه ممتلكات حقيقية لهم ، يمتلكونها كسائر ما يمتلكون تماما ... وهم لا يدفعون عنها الا الأعشار . ومثل هذا النوع من الأرض موجود فى الحجاز والبصرة .. أما النوع الثانى فهو الأرض الخراجية التى تترك فى أيدى غير المسلمين . وهذه كذلك ممتلكات حقيقية لهم . وهم يدفعون عنها نوعين من الخراج (خراجى مقاسمة وخراجى موظفة) يبلغان فى بعض الأحوال نصف غلة الأرض — واذا أخذ المسلمون هذه الأرض فانهم يدفعون كذلك نفس ضرائب الخراج — هذان هما نوعا الأرض الموصوفان فى كتب الشريعة. ولكن هناك نوعا آخر من الأرض ليس عشريا ولا خراجيا . وهم يسمونه « أرضا أميرية » . وهو خراجى أصلا ، ولكن « رقبة » الأرض ، أى الملكية الحقيقية لها ، لبيت المال . فأرض السواد ، فى رأى بعض كتب الفقه العراقية ، من هذا النوع . كما أن أرض الولايات العثمانية هى من هذا النوع كذلك . فانها ليست ملكا للفلاحين ، ولكنهم يمتلكونها على طريق « العارية » ليس غير ، ويدفعون عنها نوعى الخراج كذلك . وليس لانسان أن يعترض سبيلهم ما داموا يفلحون الأرض ويدفعون الضرائب . وعندما يتوفون يرث أبناؤهم الأرض . واذا لم يكن لمن يتوفى منهم ابن فان أى شخص آخر من خارج الأسرة يستطيع الحصول على الأرض اذا دفع ضريبة تسمى « طابو » [1] ... أما اذا تركت الأرض ثلاث سنوات دون زراعة فهى عرضة لأن تنزع من المستأجر بقرار من القاضى . وهذا النوع من الأرض لايمكن أن يباع أو يمنح ، أو يوهب ملكا أو وقفا . فهذه الاجراءات معارضة للشرع كل المعارضة » . هذا النظام الخاص بالأرض كان — لا شك — موجودا قبل الوصف السابق بزمن طويل .

---

(١) « طابو » هو الرسم الحكومى الذى يستوفى مقدماً فى مقابل منح حق التصرف فى الأرض ويطلق أيضاً على الوثيقة التى تثبت حق التصرف .

والمصادر الحقيقية لدراسة التشريع العثمانى الخاص بالأرض هى السجلات السلطانية . هذه السجلات من عمل لجان خاصة كانت ترسل الى الأقاليم المختلفة كل عشرين أو ثلاثين سنة للتحقق من جميع السكان وتسجيلهم ، ولتسجيل الأرض والضرائب المفروضة عليها . وفى دواوين المحفوظات التركية آلاف مؤلفة من هذه الدفاتر . وقد ظهر حديثا للأستاذ ب . لويس (B. Lewis) الأستاذ بجامعة لندن مؤلف قيم مبنى على دفاتر فلسطين . ونشرت أنا أقدم دفتر من هذا النوع خاص بألبانيا يرجع تاريخه الى سنة ٨٣٥ هـ . وهو يثبت أن هذا النظام الخاص بالأرض كان قائما فى مطلع القرن الرابع عشر الميلادى . وفى الصفحة الأولى من كل دفتر من هذه الدفاتر « قانون نامه » يبين القوانين والعادات القائمة فى ذلك الاقليم ويتخذ مرجعا قانونيا فى جميع المنازعات الخاصة بالأرض. ويجدر بنا أن نضيف أن هذا النظام قام أولا فى البلقان وفى غرب الأناضول اللذين فتحهما العثمانيون أو غيرهم من الدول الغازية . أما فى سائر الأناضول ، وفى غيره من البلاد الاسلامية القديمة ، فلم يكن فى الامكان تطبيق هذا النظام تطبيقا كاملا بسبب الأملاك والأوقاف القديمة التى تكونت طوال قرون عديدة طبقا للشريعة .

وعلى الرغم من هذا حاول بعض سلاطنة آل عثمان ، فى مناسبات كثيرة ، أن يلغوا معظم هذه الأوقاف والأملاك القديمة . لكن مساحة أرض الوقف والملك كانت تأخذ فى الازدياد فى حكم السلاطنة الضعاف فقد وهب كثير من ذوى النفوذ أرضا ملكا لهم ، وغالبا ما كانوا يصيرونها أوقافا . وعندما كان السلاطنة الأقوياء ورجال الحرب مثل « بايزيد الصاعقة » و « محمد الفاتح » يحاولون أن يقللوا من الأملاك والأوقاف كان يحدث فى البلاد قلق شديد . لقد كان فى الامبراطورية العثمانية على الدوام صراع بين الدولة وبين أصحاب الأملاك والأوقاف ، كما كان الشأن فى مصر والأناضول فى العصور الوسطى .

فأولا كان المفروض أن الدولة هى المالك الحقيقى . فقد كان لها « رقبة » الأرض ، أى الملكية الحقيقية لها .

وثانيا جاءت طبقة الجند (سباهى) الذين أقطع كل منهم أرضا ، فقد خولت لهم العهود التى منحهم اياها السلطان أن يجمعوا لأنفسهم ضرائب معينة على الأرض . كما أنهم باعتبارهم ممثلى الدولة قد منحوا حقوقا فى الاشراف على استعمال الأرض وتحويلها . ولكن حدود سلطتهم ، وتفصيلات دخلهم كانت محددة تحديدا واضحا فى الدفاتر وفى صحف « القانون نامة » . ولم يكن لهم هم أنفسهم أن يمتلكوا وأن يفلحوا أرض الفلاحين . وأيما خلاف وقع فصل فيه القاضى أو الحكومة المركزية . وهؤلاء الجند ، الذين غالبا ما يشبهون بأمراء الاقطاع الغربيين، ليس بينهم فى الواقع وبين هؤلاء الأمراء أى شبه حقيقى ، وذلك بسبب الرقابة الدقيقة التى تقوم بها الحكومة المركزية .

وثالثا كان هناك الزراع الفعليون الذين لم يكن لهم الا امتلاك الأرض وفلاحتها . وكانت الأرض عادة تقسم الى وحدات تسمى كل واحدة منها « تشفتلك » أى « عزبة » ، وهى قطعة من الأرض تبلغ مساحتها آلف متر مربع تقريبا . ولم يكن للأسرة الزارعة التى تملك مثل هذه الأرض أن تبيعها أو أن تحدث أى تغيير فى حالتها الأصلية . كما أنه لم يكن يسمح بتقسيم هذه الوحدات . وكان لا يرثها الا ابن المتوفى أو أبناؤه مجتمعين . واذا تركها دون زراعة مدة ثلاث سنوات فقد كل حقوقه على الأرض . وفى القرن السادس عشر الميلادى وسعت حقوق الميراث قليلا بأن اعترف بأفضلية الأقارب . وكان عليهم فى هذه الحال أن يدفعوا ضريبة « الطابو » مثل الغرباء . ومن المعتقد أن هذا النظام الخاص بالأرض يمكن ادراجه تحت عبارة الايجار الوراثى والدائم .

كان هذا النظام الخاص بملكية الدولة وبرقابتها ذا أهمية حيوية بالنسبة للتنظيم العسكرى ، كما ذكرت من قبل . ذلك لأنه لم يكن من الممكن تدعيم الجيش « السباهى » بالأقاليم الا باتباع هذا النظام .

ومن جهة أخرى نتج عن هذا النظام سياسة زراعية سليمة ، وذلك بما قام عليه من مزارع صغيرة تظل فى ملكية الفلاحين . كان هذا النظام

يحـول دون تكوين ملكيات زراعية كبيرة ، ودون تقسـيم وحـدات « التشفتلك » الى وحدات أصغر . كما أن الأرض لم تكن تترك للظروف، بل كانت الدولة تشرف عليها اشرافا دقيقا ، لخدمة سياسة معينة . وهناك دلائل تبين آن الحكومة العثمانية لم يكن كل هدفها أن تكفل دخل الجنود أصحاب القطائع ، بل كانت ترمى كذلك الى فرض رقابة حكومية شديدة تمنع من قيام أى نظام من نظم الملكيات الزراعية الكبيرة . وكانت الدولة العثمانية دائما تحارب أرستقراط الأرض الوطنيين . لقد كان نظام الأرض العثمانى جمعا موفقا بين الحاجات العسـكرية للدولة ، وبين الطمأنينة الاجتماعية للفلاحين . ولا شك فى أن هذا قد نتج عنه سيطرة شديدة جدا من الدولة على الأرض ، وأبطل كل حرية للفلاحين فى التصرف ، فلم يكن للفلاح أن يترك مزرعته دون أن يدفع تعويضـا لصاحب الأرض (سباهى) . وترتب على هذا النظام أن أخذت الطبقات والأرض شكلا متحجرا . ويجب أن نذكر دائما أن سيطرة الدولة ، وسير هذا النظام لم يكونا ممكنين الا بوساطة التسجيلات المنتظمة للأرض والسكان فى الأقاليم جميعها كما سبق أن بينت .

أخذ الفساد يتطرق الى هذا النظام النموذجى خلال النصف الثانى من القرن السادس عشر للميلاد ، عندما ظهرت الدلائل الأولى على انحلال الامبراطورية .

ومن الممكن أن نجمل الأسباب الرئيسية لهذا الانهيار فى النظـام الزراعى فيما يلى :—

١ — يبدو أن الفضة الأمريكية كانت سببا فى هذا الانهيار الى حد ما. فقد أخذ الانتاج المتزايد للفضـة يتدفق فى الولايات العثمانية منـذ ١٥٨٠ م ، وأحدثت هذه الزيادة المفاجئة ارتفاعا فى الأسعار ، واضطرابا اقتصاديا فى جميع أنحاء الامبراطورية أفسد النظام الاقتصادى القديم كما كان له أثر بالغ فى نظام الأرض .

٢ — ان ضعف الحكومة المركزية وترك تسجيل الأرض قد جعلا الزراعة تحت وطأة الظروف .

٣ — أهملت الحكومة العثمانية جيشها « السباهى » بالأقاليم لأنه أصبح فى استطاعة المشاة بأسلحتهم النارية أن يقفوا فى وجــه الجيوش المسيحية فى الميادين الأوربية .

٤ — استولى رجال البلاط ، والحرس ، والموظفون الرسميون بالأقاليم على الاقطاعيات وحولوها أملاكا شخصية ، كما أن عددا كبيرا من الضياع — أو « العزب » — التى كانت تخص الفلاحين قد انتقلت بحيل كثيرة ملتوية الى ملكية الجنود .

٥ — أصبحت الأرض الحكومية — نتيجة لفساد نظام « السباهى » فى الأقاليم — خاضعة لنظام جديد من الايجار يسمى نظام « المقاطعة » .

بهذا تيسر للأشخاص العاديين أن يحصلوا مجتمعين على مساحات من أرض « العزب » .

وقد نما نظام المقاطعة نموا كبيرا فى الفترة التالية . ذلك لأن الدولة كانت تؤجر ما يخلو من أرض جنود الاقطاع (التيمار) لأشخاص عاديين فى مقابل مال يحدد غالبا عن طريق المزاد .

وكان من الطرق الأخرى فى استغلال الأرض الحكومية اعطاؤها للملتزمين ، وقد أخذ كل من الدولة وأصحاب الاقطاعات فى سلوك هذه الطريقة الثانية على نطاق واسع . وبعد زمن أصبح للملتزمين من الناحية الفعلية نفس الوضع الذى لأصحاب المقاطعات . والواقع أن هذه الطبقة الجديدة طبقة أصحاب المقاطعات والملتزمين التى حلت محــل طبقــة « السباهى » القديمة ، لم يكن لهم الا حق الامتلاك ، ولم يعط حق الارث عنهم الا لأبنائهم . ولكن فى القرن الثامن عشر لوحظ اتجاه نحو اعتبار هذه الأراضى ملكيات شرعية . ولم توفق عندئذ محاولات الدولة لاسترداد هذه الأرض الحكومية ، لأن الدولة كانت قد فقدت سيطرتها على الأقاليم ، وقد شجعت هــذه الحالة جميع أنواع التــلاعب فيما يتعلق بملكية الأرض .

كان من النتائج الخطيرة لهذا النظام الجديد :

١ — أن أصبح الفلاح فى ظل أصحاب الأرض الجدد أسوأ حالا مما كان فى أى وقت مضى . فلم يكن على الفلاح فى نظام المقاطعة أن يدفع الضرائب العادية المستحقة للدولة فحسب ، بل كان عليه كذلك أن يدفع لصاحب الأرض فرائض قررها العرف . واذا أدخلنا فى اعتبارنا ضعف الحكومة المركزية من الناحية الادارية أمكننا أن نتصور دون مشقة ذلك الموقف الجائر الذى كان يتخذه أولئك الملاك الجدد .

٢ — وتيسر للأثرياء ولذوى النفوذ فى الأقاليم فى القرن السابع عشر أن يجمعوا الأرض عن طريق نظام المقاطعة ، وأصبحوا من القوة بحيث اتخذوا لأنفسهم بعض سلطات حكومية . ونتيجة لهذا ظهرت فى الأقاليم أرستقراطية زراعية من الأعيان . بل أسس بعض هؤلاء الأعيان أسرا حاكمة ، وأصبحوا خصوما للحكومة السلطانية . وقد كانت لهم جيوشهم الخاصة وكانوا يتقاتلون فيما بينهم . وفى سنة ١٨٠٨ أجبروا السلطان أن يصدر أمرا يدعم مركزهم . وهكذا تحطم البناء السياسى والاجتماعى للامبراطورية بتبدد النظام الأصلى للأرض . وظهرت هذه الحالة بكل خصائصها العامة فى جميع أجزاء الامبراطورية من مصر الى الدانوب .

لقد مرت الامبراطورية العثمانية بأزمة شديدة خلال الفترة الواقعة بين ١٧٦٨و١٨٣٩ سببت القضاء النهائى على نظامها السياسى والاجتماعى. ففى تلك الفترة أصبحت المسألة الشرقية من أدق مسائل السياسة الدولية. اذ أن أوربا التى اتجهت نحو التوسع الامبراطورى قد زادت عنايتها بالشرق الأدنى . وهذه النزعة الأوربية نحو التوسع ، بغض النظر عما كان لها من نتائج سياسية قد عرضت بلاد الشرق الأدنى للتأثر الشديد بالأفكار الغربية . وقد رأى بعض السياسيين العثمانيين — ممن أقاموا فى العواصم الأوربية وقتا ما سفراء لبلدهم — أن السبيل الوحيد لبقاء الامبراطورية المنهارة هو اعادة تنظيمها على نسق الدول الغربية . ونحن نسمى هذه الحركة الاصلاحية المتأثرة بالغرب « تنظيمات» ، وقد أعلنت فى فرمان

سنة ١٨٣٩ . وأعلن هذا الفرمان ، من جملة ما أعلنه ، الحماية الفعالة للفلاح من جميع أنواع الاضطهاد والقهر . وأتبع هذا الفرمان بنشر بعض كتب القانون الفرنسى مترجمة الى اللغة التركية . وكذلك خضع التشريع الخاص بالأرض لتأثير الحركة الجديدة . وتبعا لهذا أصدرت الحكومة العثمانية سنة ١٨٤٠ قانونا جديدا للأعشار ، يقرر أن تجبى فى جميع أنحاء الامبراطورية بنسبة العشر حرفيا . بعد أن كان العشر حتى ذلك الوقت يتفاوت من اقليم لاقليم . فكان على سبيل المثال — يؤخذ ثمنا فى روم ايلى ، وخمسا فى حلب .

وكان من الخطوات الأخرى المهمة الغاء نظام الملتزمين ، الذى كان السبب الرئيسى فى كثير من الآفات الاجتماعية ، اذ كان للملتزمين بعض السيطرة على التغيرات القانونية فى جزء كبير من الأرض فى الامبراطورية.

فى سنة ١٨٤٧ صدر أمر بأنه لابد من وثيقة تعطيها السلطات الحكومية فى جميع التغيرات التى تطرأ على امتلاك الأرض . والواقع أنه قد بدأت حركة جديدة فى تشريعات الأرض عندما شملت حقوق الوراثة الأرض الحكومية التى كانت تكون الجزء الأكبر من أرض الوطن ، على الرغم من كل ما حدث من استيلاء بعض الأفراد على شىء منها بطرق غير مشروعة. فالدولة بما صنعته من مد حقوق الوراثة من الابن الى غيره من الأقارب ومن توسعها فيما تسلم به من حقوق فى الاستعمال ، قد حولت الأرض الأميرية الى أملاك حقيقية بالمعنى الصحيح كما هو الشأن فى الغرب . والواقع أنه عندما صدر فى سنة ١٨٥٨ قانون جديد خاص بالأرض لم يكن يتمتع بحق الوراثة الا الأب والأم . وهذه العملية الهامة من التقنين قد أدخلت فى تشريع الأرض العثمانى شيئا من تعديل بسبب «التنظيمات» فقد قرر بند من بنودها الرئيسية أنه لا يسمح لأى شخص أن يمتلك قرية بأكملها ليجعل منها ضيعة لنفسه . وهذا شاهد هام على معارضة « التنظيمات » للملكيات الكبيرة . غير أن هذا ظل — كما هى العادة — شيئا مكتوبا فى القانون ليس غير . ومن الموضوعات الطريفة التى تستحق

البحث فى هذا الشأن مدى ارتباط الاصلاحات المصرية الخاصة بالأرض سنة ١٨٥٨ بالقانون العثمانى الذى صدر فى ذلك التاريخ نفسه .

استمر التطور الخاص بالتوسع فى حق ملكية الأرض الحكومية . وبعد حرب القرم سنة ١٨٥٦ ظنت القوى الغربية التى كانت تؤيد الاصلاحات العثمانية أن نظامها المتحرر من شأنه أن يؤتى خير الثمرات فى تركيا كذلك . فقد نسبوا كل ما كان فى البلاد من بؤس الى جمود تشريع الأرض . واعتنق هذه الآراء المثقفون العثمانيون المتأثرون بالغرب . وهكذا كانت كل الاصلاحات التى تبعت صدور قانون الأرض سنة ١٨٥٨ تهدف الى جعل الأرض الأميرية أملاكا حقيقية لمالكيها الفعليين . ففى سنة ١٨٦٧ صدر قانون بأن من لهم الحق فى وراثة أرض حكومية يشملون كذلك الاخوة ، والأخوات ، والأحفاد ، والأزواج أو الزوجات . ووثائق « الطابو » القديمة ، التى كانت تعطى أصلا لمجرد الشهادة بأن أرضا أميرية فى يد فلان من الناس ، أصبحت تقبل أساسا لجميع أنواع الحقوق على الأرض . وهكذا نتج عن هذا آخر الأمر تغيير ليس فى صالح من فى يدهم الأرض فعلا وهم الفلاحون ، بل فى صالح فئة دخيلة أصبحت المستفيدة الرئيسية للاصلاح . ذلك لأن هذه الفئة ، لما كانت تملك وثائق «الطابو» ، أصبحت أشبه بالمالك الحقيقى للأرض الأميرية التى كانت قد حصلت عليها من الدولة فى صورة مقاطعة . ولقد بقى الفلاحون فى هذه الملكيات المدعمة مستأجرين يدفعون الايجار نسبة معينة من المحصول أو عمالا زراعيين ليس غير . وربما كان الوضع الجديد بعد الاصلاحات أسوأ بالنسبة للفلاحين مما كان الأمر من قبل . ذلك لأن أى اصلاح اجتماعى جديد لصالح هذا العدد الضخم من الفلاحين قد أصبح بعد هذا أصعب من قبل ، لأن الأرض قد دعمت فى أيدى ممتلكيها الأقدمين . ان أولئك السياسيين العثمانيين غير المدركين للوضع القائم ، وللنتائج المحتملة لتصرفهم ، قد أصدروا بطريقة آلية قوانين الاصلاح المستوحاة من مشيريهم المتحررين ، وجعلوا كل شىء أسوأ مما كان . وهكذا ورثت الدول الوطنية التى خلفت الامبراطورية العثمانية مشكلات عسيرة خاصة

بالأرض . ومن الأمثلة على هذا أنه فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر كانت ٤٦٠ قرية من ٦٥٨ فى « تسـاليا » بشمال اليونان عبارة عن ضياع يمتلكها كبار الملاك. وكان على الفلاحين أن يعطوا لصاحب الأرض نصف محصولهم . فكان على الدول البلقانية أن تقوم باصلاحات حقيقية خاصة بالأرض فى صالح الفلاحين .

ان الجمهورية التركية الحديثة ، وهى من الدول الوطنية التى نشأت بعد انقضاء الامبراطورية العثمانية، قد عالجت المشكلة باعتبارها موضوعا من الموضوعات الجوهرية . وكانت أول خطوة قامت بها هى الغاء الأعشار وفى سنة ١٩٢٦ لما اتخذ القانون العام السويسرى قانونا عاما لتركيا ، طبقت الفكرة الغربية الخاصة بالملكية دون أى شرط أو تقييدات متخلفة من قانون الأرض القديم . وتبعا لهذا ألغى قانون الأرض لسنة ١٨٥٨ وكل التعديلات التى أدخلت عليه الغاء تاما . ومما يذكر هنا أن المناقشة فى هذا التغيير الجوهرى قد شغلت المشرعين الأتراك بعض الوقت . وفى سـنة ١٩٣٨ أعلن « أتاتورك » فى حزم أن الفلاح التركى هو السيد الحقيقى للبلاد ، وأنه يجب أن يكون كذلك ، ومنذ ذلك الوقت سارت كل الحكومات الجمهورية على هذا المبدأ فى اصلاحاتها الاجتماعية . وفى سنة ١٩٤٥ صدر قانون جديد خاص بالأرض . وكان هذا القانون خطوة ثورية حقا . فلقد وضح الغرض منه فى فقرته الأولى بما يأتى : (ا) تيسير الأرض والوسائل للفلاحين الذين ليست لهم أرض خاصة بهم ، أو الذين تقصر وسائلهم عن الوفاء بحاجات أسرهم. (ب) الاستغلال المستمر لجميع الأرض الصالحة للزراعة فى البلاد . وقد اتخذت خطوة ثورية لتحقيق هذا الغرض وهى وجوب تأميم كل الملكيات الزراعية التى تزيد على خمسمائة «دونم» (الدونم يساوى ٩٣٩ مترا مربعا) لتوزيعها على الفلاحين الذين يحتاجون الى أرض ، وذلك على أن تدفـع الدولة قيمة الأرض المؤممة سـندات مقسطة على عشرين سنة ، وعلى أن يدفع الفلاحون الذين يحصلون على هذه الأرض ما عليهم من ديون للدولة فى عشرين سنة بدون فائدة . وعلى الحـكومة كذلك أن تزود هؤلاء الفـلاحين بما يلزمهم من أدوات وحيوان ومال .

هذا القانون ، الذى اعتبر خرقا لفكرة الملكية فى القانون العام والقانون الدستورى ، أثار معارضة عنيفة . وقد عدل فى سنة ١٩٥٠ بعد سنتين من مناقشات اللجان فى المجلس الوطنى الكبير . وأصبحت الأرض القابلة للتأميم فى القانون الجديد المعدل هى التى تزيد على خمسة آلاف « دونم » ، كما أنه أصبح من الجائز تأميم الأرض التى تزيد مساحتها على ألفى « دونم » اذا تركها مالكها دون زراعة . ولكن الدولة بدأت بتوزيع الأرض الحكومية والأوقاف .

وقد أخذت الحكومة التركية فى توزيع أرض الدولة منذ سنة ١٩٤٧ وهى لا تزال توالى توزيعها حتى الآن . وحصل ما يقرب من مائة ألف أسرة مزارعة على ٣٧٥٠٠٠ «دونم» من الأرض . وتبين أرقام الاحصائيات أن ما يقرب من مليونى أسرة فى تركيا يحتاجون اليوم الى أرض . ولقد أسرعت حكومة الحزب الديمقراطى الجديد فى توزيع الأرض بعد أن تولت زمام الأمور . فعلى حين كان مجموع الأرض الموزعة حتى سنة ١٩٤٨ هو خمسين ألف «دونم» ليس غير ، ارتفع هذا الرقم الى ٣٢٥٠٠٠ « دونم » فى منتصف سنة ١٩٥٣ . وهذه الأرقام توضح أنه لا يزال هناك مرحلة طويلة يجب اجتيازها . غير أنه يجب أن نذكر أن الأرض التى تزيد مساحتها على خمسمائة « دونم » فى تركيا ليست الا ثمن مجموع الأرض المزروعة . وأنه لو أممت هذه الأرض نفسها فلن يكون هذا حلا للمشكلة ومن ثم يجب تحويل جميع الأرض الصالحة للزراعة ، والتى لا تزرع فى الوقت الحاضر ، الى أرض زراعية ، وأن توزعها الدولة على الفلاحين المحتاجين الى الأرض .

البحث العلمى

فى البلاد العربية السعودية

للأستاذ تشارلز . د . ماثيوز (١)

من دلائل التوفيق أن الكتاب الغربيين لم يعودوا ينظرون الى بلاد العرب وغيرها من المناطق العربية والاسلامية فى العالم بالمنظار القديم الذى كان يعدها جزءا من المصالح الغربية العالمية التجارية ، والسياسية ، والثقافية ، ووسيلة لخدمة هذه المصالح . فقد حان الوقت الذى يكتب فيه عن هذه البلاد وعن شعوبها على أساس ما لهـا من أهمية . بل ان كتاب البـلاد الغربية الديمقراطية عندما يعالجون الآن الموضوعات الدولية التى تمس مصالحهم الخاصة يصورون الشعوب العربية والاسلامية فى صورة الشركاء والحلفاء الأكفاء فى عصر جديد .

(١) قدم صاحب البحث بين يدى بحثه بكلمة عن سروره بالفرصة التى أتاحت له حضور هذا المؤتمر فقال :

« انه ليشرفنى ويسعدنى أن أحضر مؤتمر الثقافة الاسلامية . ولكنى فى الوقت ذاته آسف لأن دكتور جورج س . رنتز George S. Rentz المشرف على أعمال البحوث التى نقوم بها لشركة البترول العربية الأمريكية Arabian American. Oil Company لا يستطيع أن يشهد هذا المؤتمر رغم كونه الآن فى الولايات المتحدة الأمريكية ، فهو على الشواطىء الغربية من هذه البلاد ونحن على شواطئها الشرقية . وان المسافة بين المحيط الهادى والمحيط الاطلنطى لأعظم حتى من تلك المسافة الشاسعة التى يتمثلها تفكيرنا الجغرافى ونحن فى بلاد العرب السعودية ، تلك البلاد الكبيرة الممتدة من البحر الأحمر إلى الخليج الفارسى .

وإنى لأظن أنه ، كعادته ، يخصص الجانب الأكبر من عطلته للبحث والكتابة . ورجاؤنا أن يجد سعة من الوقت يقوم فيها بالمراجعة النهائية لرسالته التى نال بها درجة الدكتوراه من جامعة كاليفورنيا حتى يتيسر نشرها بعد أن طال تأخرها . وليس هناك من شك فى أن كتابه هذا سيكون عمدة فى تاريخ قيام حركة الاصلاح الدينية ، وظهور العصر السعودى فى بلاد العرب الحديثة . ولو كان دكتور رنتز حاضرا ما رضى لى أن أقول هذا الكلام . ولكنى أؤكد فى غيابه أنه مامن عالم غربى يعرف أكثر مما يعرفه عن تاريخ العرب فى العصر الحديث ، وعن حياتهم ، وأعمالهم ، وتفكيرهم . وان دراسته الدقيقة والشاملة للمراحل التكوينية للعصر الجديد — وهى دراسة أيدى صاحب الجلالة الملك ووزراء حكومته العلماء اهتمامهم الشخصى بها — لدراسة يرقب الجميع ظهورها فى شغف وعناية » .

وان مستشرقى الولايات المتحدة الأمريكية ، وجميع الأمريكيين الذين عاشوا وعملوا فى بلاد شرقية ، ليغتبطون كذلك لأن عصرا جـديدا من اهتمام أمريكا ونشاطها فيما يتعلق بالدراسات العربية والاسـلامية قد أشرق الآن فجره . ولا شك فى أنه قد كان للأمريكيين دائمـا شيء من الاهتمام بهذه الدراسات ، بل كان لهم بها اهتمام بالغ فى بعض الأحايين وسأورد فيما يلى بعض مقتطفات نقلتها عرضا عن فان ويك (Van Wyck) أحد المؤرخين المشهورين للأدب والفكر الأمريكى ، وهو مؤلف أعدت قراءة أعماله حديثا ترويحا للنفس من معاناة الشعر العربى القديم : —

درس جون بيكرنج John Pickering — أحد سكان بوسطون — اللغة العربية فيما درسه من اللغات العشرين التى تعلمهـا فى سفره وفى دراساته . وكان أول رئيس للجمعيـة الشرقية الأمريكية American Oriental Society ، التى أسست سنة ١٨٤٢ وهيأت السبيل مدى قرن وبضع سنوات للمناقشة والنشر فى ميدان الدراسات العربية والاسلامية.

وكان نوح وبستر Noah Webster — من مدينـة « هافن » الجديدة بولاية « كونيتكت » عالم المعـاجم الأمريكى العظيم يحتفظ على مكتبه الدائرى ، الذى كان يطوف حوله وهو يدرس ، بمعـاجم للعربية ولأربع وعشرين لغة أخرى .

وكان بعض العلماء الدينيين فى نيوانجلند وفى بعض مقاطعات أخرى، يعرفون العربية وغيرها من اللغات الشرقيه . ومن أبرزهم تيود وربارکر وهو ابن فلاح من ولاية مساتشوستس . وكان يقرأ القبطية ، والآرامية، والحبشية ، والعربية ، بالاضافة الى معرفته باللاتينية ، واليونانية وعدد من اللغـات الأوربية الحديثة .

وكان «اليهوبريت»، — من ورسستر بولاية مساشوستس — يكسب قوته مدى سنوات بالعمل فى دكان حداد . وكان من تواضعه وبساطته لا يرغب الا فى « أن يقف فى صفوف العمال ... وفى أن يأخذ بيدهم الى

الأمام والى أعلى حتى يرقوا الى مستوى رجال الفكر » ولكنه استدعى لخدمة الحكومة لعبقريته ، وأعماله ، وأوفد الى مدينة برمنجهام بانجلترا قنصلاً لأمريكا . ونظم وهو فى أوربا مؤتمرات للسلام فى انجلترا نفسها، وفى بروكسل وباريس وفرانكفورت بالقارة الأوربية . وعندما اعتزل من بعد فى مزرعة بالقرب من « نيوبريتان » (بولاية كونيتكت) ، استأنف دراساته اللغويه ، التى كان قد حصل عن طريقها أربعين لغة ، وكتب قواعد للغات السنسكريتية ، والفارسية ، والهندوستانية ، والتركية والعربية .

وأصدر المحامى العالم جورج بركنز مارش George Perkins March الذى كان سفير الولايات المتحدة فى تركيا ، من جملة ما أصدره من الكتب الكثيرة فى برلنجتون بولاية فرمونت ، دراسة علمية طريفة عن « الجمل » ، فى كتاب « مملوء بالقصص الغريبة الشائقة التى جمعها فى أسفاره بالبلاد الشرقية » [1] .

ان من الممكن أن يؤلف كتاب علمى طريف عن تاريخ التجارة الأمريكية القديمة مع الشرق العربى والاسلامى. ومن المعروف أن بواخر « نيوانجلند » التجارية المشهورة ، وبواخر غيرها من المناطق ، لم تكن تنقل — الى البحر الأبيض والشرق الأدنى ، والى زنجبار ومسقط ، والى الهند وجاوة — المنتجات الصناعية فحسب ، ولكنها كانت تحمل اليها كذلك أثقالا من الجليد . وكانت الملاحة مقرونة بالأعاصير أحيانا — كما كان يحدث فى مياه أفريقيا الشمالية ، من صنع الانسان ، أو من تصاريف القضاء . ولكن البواخر عادة لم تكن ترجع خالية . وحتى الآن فى البيوت الواقعة على شاطىء البحر ، وفى المكتبات والمتاحف ، فى نيو انجلند بصفة خاصة ، لا تزال توجد وثائق وتذكارات وشواهد أخرى تمثل تبادلنا التجارى والحضارى الذى بدأ فى أزمنة مبكرة واستمر زمنا طويلا .

---

(١) هذه الاشارات يمكن الرجوع إليها بسهولة بالكشف عن الأعلام التى ورد ذكرها فى فهارس كتابين من عمل فان ويك بروكس

Van Wyck Brooks — The Flowering of New England:

New England : Indian Summer.

غير أن اهتمام أمريكا بالدراسات العربية والاسـلامية حتى عصرنا هذا ، كان الى حد كبير خادما لأوجه النشاط الخيرية ، كالبعثات التعليمية والطبية ، أو لأعمال الآثار الخاصة بالكتاب المقدس وبالشرق الأدنى . وهكذا استطاع الكاشف الأمـريكى الرائد ادوارد روبنسـون Edward Robinson أن يتخذ رفيقا ملازما له من مواطن أمريكى لقيه فى بيروت منذ أكثر من قرن من الزمان ، هو ايلى سميث Eli Smith الذى كان يتكلم العربية،والذى عاون فى وضع ترجمة جديدة للكتاب المقدس الى اللغة العربية لمطبعة الارسالية الأمريكية التى أسست فى بيروت قبل انشاء الجامعة الأمريكية بها بنصف قرن على وجه التقريب . لقد سـاعد ايلى سميث زميله روبنسون فى تعقب أسماء المواضع التاريخية من العربية الى الصيغ السامية القديمة . وقد استمر الاستعمال الفعلى للغة العربية فى ميدان الآثار ما يزيد على خمسين سنة، وهى المدة التى قامت فيها المدارس الأمريكية للبحث الشرقى فى أرشليم وبغداد ، كما استمر مدة أطول من هذه ، هى التى قضتها جامعات ومتاحف أمريكية يعمل كل منها على انفراد فى التنقيب عن الآثار فى منطقة الشرق الأدنى .

ان تاريخ الأعمال الخيرية والخدمات التعليمية التى قامت بها أمريكا فى الشرق الأدنى، وفى غيره من البلاد العربية والاسلامية ،وقصة مانهضت به أمريكا من أعمال خاصة بآثار الشرق الأدنى وتاريخه القديم ، لأمران جديران بالفخار . وانما أشرنا الى هـذه الأعمال هنا لأنها كانت دافعـا وسبيلا الى اهتمام أمريكا بالدراسات العربية والاسلامية .

ولا شك أن غيرى سيتحدثون عن أوجه النشاط الأمريكى التى تعتبر أحدث من هذه وأكبر مدى ، والتى منها تعلم عدد كبير من مواطنينا اللغة العربية لما لها من ارتباط بأعمـالهم فى الشرق . وسيبرز آخرون تقـدم الاهتمام العلمى كما يبدو فى جامعاتنا ومدارسنا .

أما أنا فغرضى ، بعد هذه المقدمة الكثيرة الاستطراد ، أن أصف وصفا عامـا تلك الفرصة الجـديدة التى أتيحت للأمريكيين المتخصصين فى

الدراسات العربية والاسلامية ، فى بلاد العرب نفسها . وهى فرصة أتاحها تلاقى الأمريكيين والعرب على ذلك الأساس الراسخ المكين من الصداقة أساس المصالح الاقتصادية المشتركة الطويلة المدى ، ونشوء علاقة بينهما تقوم على تبادل الاحترام والتعاون . ولهذا رأت الشركة الأمريكية من الحكمة الا تكتفى ، فيما يتصل بالعمل الصناعى الضخم الذى تتولاه ، بأن تنشىء مركزا فعالا لترجمة الرسائل والتقارير ، بل أن تنشىء كذلك مركزا للقيام بالبحوث التاريخية والجغرافية وغيرها .

وهكذا أتيح للأمريكيين الذين يعملون فى شعبة البحوث التابعة للشركة العربية الأمريكية للبترول فى الظهران أن يواصلوا الدراسات الأثيرة لديهم فى الموطن التاريخى للعرب والاسلام . وهم يستطيعون أن يشهدوا ، على أساس من التجربة ، أن الاعتماد على خير مكتبات البحوث فى الغرب لا يمكن أن يكون بديلا صحيحا من الحياة الواقعيه ، والدراسة الفعلية فى بلاد العرب نفسها . نعم استطاعت صفوة من أعظم علماء الغرب مثل نولدكه الألمانى ، أن يخدموا الدراسة الشرقية تلك الخدمات الجليلة التى قاموا بها دون أن يغادروا أوطانهم . ولكن ما من أحد منا يدعى أنه « نولدكه » آخر . ونحن على يقين من أن التجربة المباشرة فى البلاد العربية وبين الشعوب العربية جليلة الفائدة حتى بالنسبة لشخص مثل نولدكه . فمما يقال أن نيكلسون وهو من أحذق دارسى الشعر العربى ، ومن خير مترجميه توفيقا ، أخطأ تأويل اشارات تتعلق بتفصيلات الحياة اليومية . وسبب هذا أنه لم يعش بين العرب ليقرأ كتاب حياتهم المفتوح . بل انا لنعتقد أنه من العسير حتى على عالم من بلد عربى آخر ، أن يثق بمعارفه عن حياة العرب وتفكيرهم ، بله تفصيلات الجغرافيا ، والتنظيم القبلى للبلاد ، دون أن تكون له خبرة فعلية فى بلاد العرب نفسها . ولهذا فنحن — فى تعويض ما فاتنا من عدم تشرب العربية مع الرضاعة — نقدر الفرصة المتاحة لنا خير تقدير ، فرصة الحياة والعمل فى بلاد العرب ، والتغلغل المستمر فى أحوالها ، والاختلاط الدائم بأهلها .

وانا لفخورون كذلك ، أن نشارك بهذا النصيب الصغير فى العمل الحاضر على اعادة بناء بلاد العرب المجيدة وتقدمها ، وهو عمل سيتيح لأهلها ، كما يؤمل ملكها ، أن يزداد تمكنهم من التراث الذى أعدته لهم العناية الالهية . ونحن نعتقد أن بلادا عربية أخرى ستفيد من نتائج هذا العمل ، بطرق مباشرة وغير مباشرة ، حتى تلك البلاد التى ليس لديها الى الآن ما لدى البلاد السعودية والعراق من الموارد الصناعية فى نوعها ومقدارها ، هذه الموارد التى أصبحت أساس حياة اقتصادية أكبر وأغنى فى هاتين المملكتين .

لقد كنا — وذلك قبل تلك الخطوة المباركة ، خطوة تأسيس جمعية « اصدقاء الشرق الأوسط الأمريكيين » بوقت طويل — من جملة أولئك الذين جاهدوا جهادا مستمرا لتوجيه نظر مواطنينا الى شعوب الشرق الأدنى الحديث وحركاته . وكنا ندعو الى أن تدخل المثالية الأمريكية فى حسابها العناية بحقوق الشعوب العربية ومطامحها — تلك الشعوب القاطنة على ضفتى نهر الأردن ، والمقيمة شرقه وغربه ، وشماله وجنوبه . ونحن نعتقد أن أعمالا انشائية من نوع ما نضطلع به يمكن — مع استمرار ما تبذله أمريكا من الجهود التعليمية والأعمال الخيرية — أن تقدم الشيء الكثير فى سبيل معاونة الشعوب العربية فى حل مشاكلهم ، وفى نهضتهم المقبلة . ونرجو أن تعين مثل هذه الأعمال على توثيق صداقة العرب الخالصة لبلادنا .

ان برنامج البحث فى الشركة التى نعمل فيها ، يعنى بالسؤال عن معلومات كثيرة ذات فائدة عملية . فما الفروق القائمة — مثلا — بين التقويمين السنى والشيعى حتى تنسق اجازات الأعياد الدينية التى تمس آلافا من الموظفين ؟ وأى اسم — من جملة أسماء لصفات طبوغرافية محلية — يصلح أكثر من سواه فى اطلاقه على موضع بئر جديدة من من البترول — أو على حقل جديد برمته ؟ وما أنواع أسماك الخليج الفارسى وأسماؤها التى لابد من معرفتها لقيام صناعة السمك بالمنطقة ،

ومشروعات تحسينها — مع الالتفات الواجب الى ما هو حرام وما هو حلال دينا وعرفا ؟ وأى الأشجار أو الشجيرات المحلية ، أو غيرها من النبات ، يمكن ان تفيد فى درء الرمال السافية لحماية طرق المواصلات ، ومشروعات الزراعة ، والجماعات الزراعية ؟ ومن هم الزعماء القبليون ، وموظفو الحكومة الرسميون فى مقاطعة جديدة تجرى فيها عمليات للشركة ، وتدخل فى نطاق الأرض التى صرحت الحكومة للشركة بالعمل فيها ؟ وما الكتب التى يجدر بالحديثين من الموظفين الغربيين أن يطالعوها للحصول على معلومات عن الشرق الأدنى والعرب ، غير تلك الواردة فى المختصرات التى أعدتها الشركة خير اعداد ؟ تلك أمثلة قليلة لأشتات لا حصر لها من الأسئلة الخاصة بطلب المعلومات .

وطبيعى أننا لا نحاول الاجابة عن هذه الاسئلة من ذاكرتنا . كما أن كثيرا منها لا توجد الاجابات عنه فى الكتب . ان كثيرا من معلوماتنا عن هذه الأمور ، وعن التفصيلات الخاصة بتاريخ المواضع ، أو المدن او الدارات والعلاقات بين القبائل ، انما نستقيه من مصادر حية . فنحن نفيد من وجود جماعة من ممثلى القبائل ملحقة بمكتب البحث . ولدينا القدرة على استقصاء المعلومات من موظفين غير هؤلاء ، أو من أشخاص محليين . ثم ان امامنا ، اذا استدعى الأمر ، سبيل المشاورة مع الموظفين المحليين أو مندوبى الحكومة المركزية .

والواقع أننا ننفق وقتا طويلا فى بحوث نقوم بها للحكومة نفسها . واذا كانت هذه الخدمات التى نؤديها للحكومة أقل مدى من تلك التى نقوم بها للشركة ، فهى لا تقل عنها أهمية . وتلك الخدمات التى نقوم بها للحكومة تتعلق على وجه الخصوص بصنع خرائط ، وبدراسة مناطق من البلاد ، وهما أمران لا يستطيع موظفو الحكومة المشغولون أن ينفقوا الوقت اللازم للقيام بهما . وحتى لو لم تكن شركتنا قد ألزمت نفسها مختارة فى اتفاقية البترول بأن تساعد الحكومة وتتعاون معها بطرق متعددة ، ولكننا مع ذلك ميالين أن تتبع نصيحة عبيد بن الأبرص الشاعر الأسدى :

ساعد بأرض ان كنت فيها   ولا تقل انني غريب

وهناك بالاضافة الى الاجابة عن هذه الأسئلة المتباينة ، أعمال كثيرة خاصة بمراجعة لغة الوثائق المترجمة المتنوعة . كما أنه من حين الى حين تجد أعمال ذات طبيعة أثرية (من أمثلتها ذلك المشروع البارع الذى نفذه زميلنا الخبير الأنثروبولوجى ريكارد وفيدال ، اذ كشف عن مدافن « جوان » القديمة بالقرب من رأس تنورة) . وهناك جملة من الأعمال الطويلة المدى ، يعمل فيها أعضاء مختلفون من شعبة البحث ، وهم فى الغالب مقسمون جماعات ، وعملهم هذا ذو صفة مستمرة . واليك أمثلة مما يقومون به :

(١) وضع خرائط للشركة وللحكومة :

ان الخرائط التى تعدها شعبتنا هى بطبيعة الحال وسيلة من وسائل البحث . وهى لا تحاول أن تحل محل الخرائط التى تصنع باشراف الجيولوجيين والمهندسين فى الشركة ، كما أنها لا تحاول ان تقوم بعمل صور أخرى منها . والواقع ان شعبة البحث تتعاون والخبراء فى هذا الميدان ، وتلقى منهم مساعدة فعالة. وكثيرا ما تستعمل الخرائط الأساسية التى صنعوها لتسجيل المعلومات الخاصة بالبحث .

ومن أمثلة الخرائط التى تعدها شعبة البحث للحكومة تلك الخريطة التى وزعت نسخ منها على أعضاء مؤتمر برنستون للثقافة الاسلامية فقد طلبت الحكومة اعدادها لتستعمل فى مدارسها التى تتزايد زيادة سريعة . وستعد فى المستقبل القريب خريطة أكثر من هذه تفصيلا ، من حيث الأسماء الجديدة ، ومن حيث المعلومات الطبوغرافية الحديثة المستقاة من قسم الكشوف Exploration Department نتيجة لدراسات فى المنطقة المسموح للشركة بالتنقيب فيها. وستعد هذه الخريطة لاستعمال دواوين الحكومة .

(٢) الدراسات الخاصة بأسماء الأماكن :

ان الدراسة المستمرة لأسماء الأماكن ، وتصويبها ، وتصنيفها لمما يتصل اتصالا وثيقا بوضع خرائط البحث . وان الشعبة لتبذل جهدا

دقيقا ، مستعينة بالمصادر المكتوبة ، وبالمصادر الحية ، للاستيثاق من الهجاء العربى ، الذى لا خلاف فى صحته ، لأسماء الظواهر الطبوغرافية والمواضع التاريخية جميعها ، قديمها وحديثها .

وما من شك فى أن هذا عمل عسير ومعقد . فان الشعبة — بالاضافة الى البحث فى المصادر المكتوبة — تراجع ، وتعيد المراجعة مع أشخاص يعرفون الأماكن أو المناطق التى تكون موضع الدرس . كما أنها تعنى دائما بالاشارة الى الصيغ العربية اللغوية للأسماء والى معانيها المحتملة .

أما فيما يتعلق ، خاصة ، بأسماء الأماكن التى لا نملك عنها مصدرا كتابيا موثوقا به ، سواء أكان ذلك من التراث القديم أم فى الدراسات الحديثة ، فان المصادر الوحيدة التى يمكن الاعتماد عليها هى سكان البلاد أنفسهم . وهذه المصادر الحية تشمل عامة السكان ومثقفيهم .

وليس يكفى أن يكون المسجل للأسماء بارعا فى علم الأصوات اللغوية ، على الرغم مما لهذا من فائدة لا تنكر ، وقليل جدا من الغربيين الذين كتبوا عن بلاد العرب من درسوا دراسة صوتية ، وتعلموا صيغ اللغة العربية . لذلك كانت معظم الخرائط التى وضعها غربيون ، سواء أكانت وثائق منفصلة أم مرفقة بكتب ، غير مقنعة على الأقل من حيث التفصيلات . فكثيرا ما سجل الرحالة والمستكشفون النطق المحلى الشائع للاسم — أو ما اعتقدوا خطأ أنهم سمعوه نطقا للاسم — دون بحث كاف أو دون رجوع الى الصيغة اللغوية .

وكثيرا ما يبعد العامة عن الصيغة الصحيحة القديمة ، وخاصة بزيادة حركة أول الكلمة ، أو خلالها ، وأحيانا بنقل الارتكاز الى الحركة المضافة. ومن الأمثلة الشائعة على هذا فى الأسماء الجغرافية : أبقيق Abqaiq بدلا من بقيق ، وأنصب بدلا من نصاب ، والدهانة بدلا من الدهناء ، ووادى سحابة وربما نطقوه « اسحابة » بدلا من وادى سحباء ، وضرومة أو ضرامة بدلا من ضرمى . ومن الأمثلة الطريفة على أسماء الأعلام مادة « رحمة » ، فهى عندما يسمى بها كائن حى ينطقها العامة « رحامة » .

ولما لم يكن فى استطاعة كل رحالة أو كاشف أن يكون الى جواره عربى مثقف ، فقد أخطأ كثيرون بسبب ابتعاد الناس فى النطق ابتعـادا يسيرا عن الأصل كاستعمال الفتحة بدلا من الضمة الصريحة فى المقطع الأول من الاسم المصغر . وهذا صادق بصفة خاصة بالنسبـة للأسماء التى يكون من شأن الصوت الصامت فى بدايتها أن يؤثر فى طبيعة الحركة . ومن الصـعوبات الأخرى التى يجدها الغربيون فيما يتعلق بصيغـة التصغير الشائعة الاستعمال ، أن الناس يختلسون نطق الحركة الأولى فى الكلمة حتى انها لا تتضح . ومن هنا كان ظهور أسماء على الخرائط الغربية مثل (Anaiza)(أنيزة) بدلا من ((Unaiza(h) (عنيزة) و (al-Biraimi) (البريمى) أو al-Baraimi(البريمى) بدلا من (al-Buraimi)(البريمى) .

ان الغربيين — وذلك طبيعى — غالبا ما ينفـد صبرهم أمام ما فى اللغة العربية من تعقيد . وهم يتعرضون لهذا عندما يقـال لهم ان اسم البلدة « عنيزة » ، واسم الجبل « عنازة » ، واسم القبيلة « عنزة » — وكل منها ينطق بعين شديدة واضحة ، وهو صوت من الصعب جدا على غير العرب نطقه — وكلها يكتب فى الانجليزية بالحرف (h) فى آخره وهذا الحرف لكونه علامة نهاية فى العربية يسكن فى الوقف ، ولكنـه يجب أن ينطق فى الوصل تاء (t) لا هاء (h) وأنا على يقين من أنكم لن تبسموا لسذاجة الغربيين فى هذه المسائل ، بل ستشجعونهم ، وانا لفى حاجة الى التشجيع .

وعلى الباحث بطبيعة الحال أن يختار فى كتابته الأسماء بالحـروف اللاتينية اما الصورة القديمة أو الفصحى للأسماء ، واما النطق الشائع بين الناس . ونحن — لحبنا للعربية — نختار الطريقة الأولى ، غير أن هذا لا يعنى أن يلتزم المرء دائما الكلام بالعربية الفصحى ، حتى ولو كان هذا فى مقدوره . ولا شك أن الأفضل بالنسبة لتسجيل المعلومات التى سيستعملها الآخرون أن تتبع الصورة المشتركة من اللغة .

ان الباحث ليصادف ألوانا شائعة متنوعة من النطق لأصـل واحد ؛ فمثلا : —

القاف تنطق (g) (فى بلاد العرب بصفة عامة ، وبين البدو على طول الطريق الممتد الى عمان) . وتنطق (th) أو منوعة بين (ch) و(tsch) (كما هى الحال فى شمال غرب بلاد العرب — أنظر الخرائط البارعة التى وضعها موسل "Musil" والتى يصعب استعمالها مع ذلك لاتباعه النطق الشائع) .

والكاف تنطق (ch) ، وفى حالات قليلة (ts) ، فمثلا « عنك » Anik تنطق « عنتش » (Anich) ، ووادى برك تنطق وادى برتس (Wadi Birts) وحفر العتك (Hafar al 'Atk) تنطق حفر العتش (Hafar al - 'Atch') ويلاحظ أن « عنك » يضبطها ياقوت « عُنَك » ('Unàk !)

والجيم تنطق ياء . وقد أدى هذا الى أن الغربيين من واضعى الخرائط للجنوب الشرقى من بلاد العرب لم يستطيعوا أن يقطعوا برأى فى اسم مكان : أهو « اللواء » أم « الجواء » ، ذلك لأنهم لم يدركوا أن « الجواء » أتت من « اللواء » عن طريق المرحلة المتوسطة وهى نطق الكلمة « اليواء » al Yiwa ، كما أدى هذا كذلك الى التصويب الخاطىء الذى قام به العرب أنفسهم ، وهو تصويب «يبرين» Yabrin بـ « جبرين » (Jabrin) على حين ان النطق الأول هو الاسم الأصلى ، كما تؤكد هذا المصادر الادبية المعتمدة .

والقاف تنطق جيما احيانا . وهذا النطق الشائع هو السبب فى أن يسلم الغربيون بـ « شرجة » أو « الشرجة » خطأ بدلا من الصورة الأصلية وهى « الشارقة » . وهذا يفسر كذلك كيف أن الاسم القبلى وهو « الجواسم » كثيرا ما يظهر فى الخرائط والنصوص الغربية بدلا من الاسم الصحيح وهو « القواسم » . كما ان الاسم العلم «القاسم» أو « قاسم » (وهو اسم يستعمله ، على سبيل المثال ، أفراد من الأسرة الحاكمة فى قطر) كثيرا ما يظهر فى التآليف الغربية Jasim (جاسم) .

ان هناك عمليات يسيرة قليلة من شأنها أن تعين فى ازالة الصعوبة

المتعلقة باسم مكان فالباحث يستطيع أن يوجه هذه الأسئلة الى من يستمد منه بعض معلوماته :

ما صيغة التثنية ؟

ما صيغة الجمع ؟ (أو ما صيغة المفرد ؟ اذا كان الاسم مثنى أو مجموعا)

ما معنى الاسم ، وما مناسبته أو سببه (وهذا كثيرا ما يعرفه الناس) ؟

ما النسبة الى هذا المكان ؟

هل الاسم ، أو معناه ، مذكور أو مشار اليه فى أى مثل من الأمثال أو فى أى بيت من الشعر تعرفه ؟

خذ على سبيل المثال حالة اسمين متشابهين هما :

(١) اسم تلك الأرض التى تتاخم الدهناء شرقا

(٢) واسم واد فى اليمن فى منطقة جبل صبر (وهو جبل مطل على تعز) فبعض الناس ينطقون هذين الاسمين نطقا يكاد يكون واحدا، حتى لقد يختلط الأمر على الباحث المسجل للاسماء بسبب ما يجده فى نطق هؤلاء الناس لهما من تماثل ، وما يجده مدونا فى الخرائط من تخالف . ولكن الأرجح ان الشخص الذى نستنبئه سينطق مثنى الاسم الأول «عَرَمَتَيْن» ، ومثنى الاسم الثانى «عَرْمَتَيْن» (وهذا عندما ينطقهما النطق الشعبى السائد) . وهكذا على الرغم من اختلاف الناس فى نطق المفرد ، يستطيع الباحث أن يدرك أن الاسم الأول هو «العَرَمَة» والاسم الثانى « العَرْمة » . واذا ظل شىء من شك قائما فالمرجح أن المخبر سيقول : ان الرجل الذى ينتمى الى المكان الأول « عـرمى » (Arami) والذى ينتمى الى المكان الثانى « عرمى » (Armi) ولن يحتاج الباحث ، بعد الاستشهاد بصورة مثنى كل من هذين الاسمين الى زيادة بحث للتثبت من أن آخر كل منهما تاء مربوطة . على أنه يمكن اثبات هذا بأن نطلب الى المخبر ان ينطق كلا فى حال الوصل بأن نقول

له : ان مكة تقع فى الحجاز ، ولهذا تقول « مكة الحجـاز » ، فماذا تقول عن العرمة الواقعة فى نجد ، والعرمة الواقعة فى اليمن ؟ ان الاجابة (على الرغم من أن الصـورة التى قد ينطق بها المخبر صيغة المفـرد) ستكون شيئا من هـذا القبيل : « عرمة نجد » (Aramat Najd) و « عرمة اليمن » Armatu-l-Yaman

ومعروف أن هذين الاسمين واردان فى الكتب القديمة . فالاسم الأول قد اورده ياقوت والهمدانى ، أما الثانى فقد ذكره الهمـدانى وحده . هذا الى ان ياقوت[1] يورد عن « العَرَمة » بيتا من شـعر الأعشى ، أحد فحول شعراء اليمامة العظيمة وهو :

لمن الدار تعفى رسمهـا بالغُرابات[2] فأعلى العرمة

أما فى حالة الاسم الذى لا ذكر له فى المصادر القديمة والذى قد يكون آخره فى الاصل تاء مربوطة ، أو ألفا مقصورة ، أو همزة قطع ، ولكنه يسمع منتهيا بفتحة (a) فان الحل أصعب . وأيا ما كان فان من شأن الاستفتاء الذى اقترحناه ، اذا نفذ بشىء من صـبر ، أن يكون عادة محقق النجاح الى حد كبير . وسنجد ان من الصعوبات الأولية أحيانا ، أن نحمل مخبرا جديدا على الأقتناع بأنه من الممكن من وجهة نظرية أن يوجد مكان أو صفتان طبوغرافيتان يطلق عليهما اسم واحد ليكون من المعقول تثنيتهما ، على حين يوقن هو أنه لا يوجد الا مكان واحد ، أو صفة طبوغرافية واحدة بهذا الاسم !

وهكذا باتباع هذه الطريقـة فى البحث ، ثم بالتثبت من النتائج بمراجعتها مع أفراد آخرين يعرفون الاسم الذى نريد التحقق منه ، ثم باعادة المراجعـة بعد فترة من الوقت مع المصدر الأول الذى استقينـا منه المعلومات — وبمحاولة الربط فى الوقت نفسه بين الاسم الصعب وبين الصيغ اللغوية والمعانى القاموسية ، أو المعانى السائدة بين الناس ،

(١) معجم البلدان : الجزء السادس ص ١٥٧ ط . السعادة ، مصر ١٩٠٦ — الطبعة الأولى .
(٢) « الغرابات » — أنظر معجم ياقوت جـ ٦ ص ٢٧٢ .

بهذا كله يتيسر للباحث أن يضيف شيئا فشيئا ، أسماء جديدة فى اللغة العربية المكتوبة ، الى تلك الاسماء الكثيرة التى يمكن العثور عليها فى الكتابات العربية جغرافية وغير جغرافية .

وما من شك فى أنه ستظل هناك دائما مسائل لا سبيل الى القطع فيها برأى يقينى . ومن الأمثلة على هذا انا لم نصل الى شيء مرجح فيما يتعلق باسم الدرب الصحراوى المؤدى من جنوب‌شرق « الهفهوف » al-Hufhūf (أو هفهوف Huf hūf أو الهفوف ، أو هفوف ، أو الأحساء أو الحسا !) الى « الخرج » ، والموازى لدرب مزاليج . فهذا الاسم ينطق شيئا أشبه بـ « درب حوجان » (بضم الحاء وتشديد الواو المكسورة) أو « حوجان » (بفتح الحاء وتشديد الواو المكسورة) أو « حوجان » (بضم الحاء ، وكسر الواو دون تشديد) . ويفسره جماعة على أنه يتصل بفكرة « الاحتياج » (من احتاج يحتاج) .ولكنا لا نزال نسعى وراء حل واضح مقنع .

وان بنا كذلك أن نعرف أصل اسم « البحرين » . فهذا الاسم ، كما يعرف الجميع ، كان يطلق فى العصور القديمة على المنطقة الشرقية الشاسعة من بلاد العرب ، ولكن قيد استعماله منذ بضعة قرون فأصبح يدل على الجزائر المشهورة الواقعة فيما بين « رأس‌تنورة » و « قطر » فى الخليج الفارسى . ولا شك فى أن الصورة الأصلية لهذا الاسم فى حالة الرفع كانت « البحران » . ولكننا نستطيع أن نجد شواهد على استعمال العامة لصيغة النصب أو الجر بدلا من صيغة الرفع فى‌مؤلفات ترجع الى العصر الذهبى كمؤلفات الهمدانى .

وانه ليبدو أن المؤلفين الذين اعتمد عليهم فستنفلت Wustenfeld فى دراسته (١) التى تتسم بالطرافة وان لم تكن مقنعة الاقناع التام ،

---

(١) Ferdinand Wustenfeld: "Bahrein und Jamama nach Arabischen Geographen beschrieben", Abhandlungen der Koniglichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen, Neunzehnter Band, Jahre 1874, pp. 173-222.

قد أعطوه رأيا منطقيا مطردا لم يَعْدُه ، وهو ان الاسم (البحرين) قد جاء من ربط الناس بين البحيرة الصغيرة الواقعة داخل شبه الجزيرة العربية وهى بحيرة « هجر » وبين « البحر » الأكبر وهو الخليج الفارسى .

ولكن الهمدانى (Muller, p. 183) يقول ان التسمية جاءت من النهرين ، نهر « المحلم » ونهر « عين الجريب » . وهذا التأويل يخرج أى صلة بالخليج الفارسى .

وثمة اشارة مثيرة قصيرة الى رأى آخر فى « مرآة الممالك » للأميرال العثمانى التركى سيدى على رئيس (كاتب رومى) الذى زار ذلك الاقليم حوالى منتصف القرن السادس عشر الميلادى . فالأميرال يروى كيف أنه شرب شيئا من الماء العذب المتوح من العيون المختفية تحت ماء الخليج الملح . وهو يربط بين هذه الظاهرة المعروفة من زمن طويل وبين كل من الاسم الجغرافى ومن الآية القرآنية الكريمة « مرج البحرين يلتقيان » (سورة ٥٥ آية ١٩ . انظر كذلك آية رقم ٥٣ من سورة ٢٥)[١].

ومما يجدر ذكره ان فامبرى [٢] Vambery قد ترك فى طبعتين من هذا المؤلف الخطأ المطبعى al-Bahreia بدلا من al-Bahrain أو al-Bahrein وهذا قد يرجع الى خطأ فى الأصل التركى . كما أنه اعتبر الآية القرآنية مثلا من الأمثال ! وربما كان أطرف من اشارة سيدى على رئيس الى شربه

---

(١) هى قوله تعالى :

« وهو الذى مرج البحرين هذا عذب فرات وهذا ملح أجاج وجعل بينهما برزخا وحجرا محجورا » .

(٢) Arminius Vambery : "The Travels and Adventures of the Turkish Admiral..." London, Luzac, 1899 ;

"The Travels of Sidi Ali Reis" (Section title : (The Mirror of Countries, or the Adventures of Sidi Ali Reis"),

"The Sacred Books and Early Literature of the East" vol. VI : Medieval Arabic, Moorish and Turkish, New York and London., 1917.

من ذلك الماء العذب المختفى تحت مياه الخليج الفارسى المالحة أن تعرفوا أن شركتنا قبل حفر آبار المياه حول « الضهران » كانت تحصل على حاجتها من المياه من تلك العيون المختفية تحت مياه البحر .

أما انا فأرى أن اسم « البحرين » قد جاء من الشكل العام للخليج الفارسى . وذلك لأن مياهه مقسمة الى « بحرين » بوساطة شبه جزيرة قطر والجزائر الواقعة غربيها وشرقيها . وهذا الرأى قد يدعمه كما يرى ليال Lyall ، بيت من قصيدة الأخنس بن شهاب التغلبى المشهورة . وهذه القصيدة التى تمدح قبائل كثيرة ، وتصف ديارها وصفا عاما ، موجودة فى المفضليات وفى حماسة أبى تمام . يقول الأخنس عن «لُكَيْز — وهى بطن من عبد القيس بالبحرين :

لُكَيْزٌ لها البحران والسِّيفُ كلها

وقد ترجم « ليال » كلمة « البحران » ترجمة غير محررة بقوله: (The Twin-Sea Cape) وقال فى حاشية : « من المرجح أن هذا الاسم يقصد به المياه المتكسرة على جانبى رأس قطر البارز فى البحر . . . » .

ولكن مصادر أخرى (ومنها اشارة واردة فى المفضليات التى نشرها « ليال » : أنظر ص ١٠٤) تصف « لكيز » بأنها تقطن جنوب قطر وتمتد ديارها حتى « عمان » ، وثمة بطون أخرى من عبد القيس موصوفة بأنها تسكن « فى شبه جزيرة قطر وشواطىء البحرين » . ولذلك ربما كان الشاعر يقصد بكلامه هذا معنى آخر . ولعله أراد المبالغة فى تصوير لكيز بأنها تملك كلا البحرين اللذين يكونهما رأس عمان، كما صور قبيلة بكر مادحا بأنها تملك العراق كله أو معظمه .

وأنا لا أزال أميل الى فكرة أن « البحرين » كانت تعنى أصلا قسمى الخليج الفارسى اللذين يكونهما قطر والجزر ، قبل أن تطلق التسمية على ما يجاوز هذين القسمين من شواطىء بلاد العرب ولما وراءها من أرضين . ولكنى سأدع ذهنى متفتحا ، وسأستمر فى البحث عن أسانيد . وذلك لأن من طبيعة من يقوم ببحث ألا يحاول أن يؤكد آراءه ، بل أن يدعم أدلته .

وهناك اصطلاح جغرافى مشهور فى بلاد العرب نود أن نجد له تفسيرا ذلك هو « الربع الخالى » . وأول سـؤال يرد هو : هل شكل الكلمة « رَبع أو رُبع » ؟ ان ما نعرفه حتى الآن عن الاسم وعن مناسبته يقصر دون تمكيننا من الاختيار بين الشكلين . فمن الغريب أن هذا اللفظ لا ذكر له فى المصادر الكتابية العربية القديمة . ومع أننا لم يكن أمامنا من الوقت أو من الوسائل ما يسمح بمتابعة مناقشات المصادر المتنوعة ، ومناقشات أصحاب الآراء ، لا بل بتحديد المواضع الأولى التى استعمل فيها فى العربية ، فعندى رأى سأبديه ولا يعدو أن يكون اقتراحا متواضعا يحتاج الى تحقيق ، وهو أن هذا الاسم ربما جاء نتيجة لسوء فهم رحالة غربى للمعنى الحقيقى لعبارة كثيرا ما يستعملها سكان الجنوب القصى من بلاد العرب .

انك اذا ضمتك واحة من واحات « الجواء » فستكـون على خط طول ٥٤ تقريبا ، وشمال الجزء الشمالى من « الربع الخالى » . ومـع ذلك فلو سألت أحدا من الناس عن اتجاه قطر بالنسبة لموضعك لكان جوابه فى الأغلب : « فى الربع الخالى » . وهو يعنى بذلك ، بطبيعـة الحال فى الشمال الغربى . ولو طلبت من هذا الشخص نفسه بعد مضى شيء من الوقت ، « وفى أى اتجاه تقع عمان ؟ » (وذلك لأن استمرار الأسئلة قد يدعو الانسان الى تغيير أسلوبه) لكان من الممكن أن يجيب قائلا « فى الربع الخالى » . وهو فى كلا الحالين يدل على جهات تقـع خارج المنطقة التى يطلق عليها الغربيون هذا الاسم .

وأنا لسوء حظى لم أزر قط نخيـل الجواء ، بين رمال الحمـرة ، والكدن ، والقفا ، وأحساء « المِحْراض » الملحة . ولكنى رحلت بخيالى على الخرائط مع رجال القبائل الى كثير من أجزاء الاقليم المسمى بالربع الخالى . وفى معظم الأحـوال التى كنت أسأل فيها عن اتجـاهات من مواضع بعينها الى مواضع أخرى — اتفق أنها تقع بين الجهات الأصلية من تلك الأمكنة الأولى كان الجواب « فى الربع الخالى » . وذلك سواء

أكان الاتجاه من الشمال الى الشرق ، أم من الشرق الى الجنوب ، أم من الجنوب الى الغرب ، أم من الغرب الى الشمال . كما أنه لم يكن يغير من الجواب ان يكون الاتجاه الذى يدلك عليه من تسأله مؤديا الى الصحارى الواسعة أو بعيدا عنها .

واذن فالى أن تمحص العبارة نفسها تمحيصا أدق ، والى ان تحدد المواضع التى استعملت فيها فى العربية ، والى أن يعرف ما يمكن أن يكون لها من ارتباط بالتصورات العلمية والشعبية لوصف العالم ، الى أن يحدث هذا كله أعرض أنا الرأى التالى فى تواضع وتردد : لعل رحالة غربيا فى بلاد العرب قد وجد مخبريه يجيبونه اجابات لمثل هذه ، ردا على سؤاله اياهم عن امكنة تقع بين جهتين أصليتين بالنسبة للمكان الذى اتفق أن كان فيه وقت الاستفسار ، وهى فى الوقت نفسه واقعة فى اتجاه جزء من أجزاء المنطقة الصحراوية الشاسعة التى تقع فى الجنوب من وسط بلاد العرب . ولعل المخبرين لا يكونون قد عنوا بهذا الا أن المكان المسئول عنه يقع فى اتجاه بين الجهتين الأصليتين اللتين تصدقان على الحالة ، فاعتقد الرحالة — لعلمه أن ليس ثمة لفظ عام فى التراث العربى يطلق على هذه المنطقة الشاسعة جميعها — أن العبارة الدالة على الاتجاه تسمية جغرافية يستعملها الناس فعلا .

أنا لا أزال أتكلم كلاما عاما وان لم يكن موجزا . وما دام الحديث ذا شجون فلا علىّ اذا انجذبت لاغرائه فسردت بضع حوادث طريفة جرت فيما يتعلق بأسماء الأماكن . لا شك أننا جميعا نعرف قصة واضع الخرائط الذى سجل على خريطته جادا (Mount-I do not-know) (جبل « ما أدرى ») ، وذلك لأن هذا هو الرد الذى تلقاه على سؤاله : «ما اسم ذلك الجبل ؟ » وأنا لم أر فى الواقع هذا الاسم على خريطة من الخرائط ، ولكن القصة تروى رواية واقعية . ومن المرجح أن هذا الجبل ، لو كان فى بلد عربى غير بلاد العرب لكان اسمه جبل Mush arif « مش آرف » (من « مش عارف ») . أما لو كان فى بلاد العرب فالأرجح أن اسمه كان يكون Jabl Ma-adri « جبل ما أدرى » .

ذكر لنا و . ف . البريت W. F. Albright الأســتاذ بجامعة جونز هوبكنز (ولعله من أقدر الأحياء من علماء الآثار والمؤرخين المتخصصين فى الشرق الأدنى القديم) ونحن فى المدرسة الأمريكية للدراسات الشرقية اسما غريبــا لتل يقع فى سهل شــارون . فقد رأى وهو يقــوم برحلة استكشافية تلا يلفت النظر لم يجر فيه تنقيب . وحين سئل بعض المقيمين جوار التل عن اسمه ، كان الجواب « تل ابو البوم » Tall Abu-l-Bum فأحس « آلبريت » بالخيبة بعد ان كان كله آذنا صاغية تلهفا على سماع اسم شعبى جذاب . ذلك أن الاسم الذى سمعه جاء من أن رجلا أوربيا منذ زمن غير بعيد كان قد اشترى الأرض التى يقع بها التل ، وكان اسم هذا الأوربى (Apfelbaum)

والى جوار « الضهران » مطار رائع تملكه بلاد العرب السعودية . ولهذا المحل عند الناس اسم عجيب كذلك . فهم يسمونه « العريف » ولكن القصة الشعبية لهذا الاسم غير قديمة أيضا . فالاسم مأخوذ من أنه خلال الحرب العالمية الثانية ، أقام فى ذلك الميدان مدة من الزمان جــزء صغير من القوات البريطانية الجوية الملكية (British Royal Air Forces) التى تعرف باختصار بـ(R.A.F.) (ر . ا . ف .) !

وعلى خط أنابيب البــترول الممتد من العراق الى البحر الأبيــض المتوسط ، والذى لا يستعمل الآن ، محطة كان يسميها سكان المنطقــة « جيفور » (Jifur) . ولم يكن لهذا الاسم صلة بـ « جفر » بمعنى « حفر » . بل كان اشتقاقا شعبيا من الأصل الانجليزى (H4-) وذلك أن H-4 أصبحت على ألسنة العامة (أى — تشى فور) Ay-chi-fur ثم آلت الى « جيفور Jifur » .

ويبدو أن مســتر فيلبى (Philby) (هذا الذى تعد مؤلفاته العديدة عن بلاد العرب مصدرا لا ينفد للمعرفة والمتعة) عندما زار ذلك الوادى المشهور « وادى الدواسر » سأل رفاقه وسكان المنطقة عن اسم مدينة من المدن الواقعة فيه فلما سمع ذلك الكاشف العظيم والعالم الشهــير

الجواب « اللدام » Al-l-Dam حذف أداة التعريفودوّن ما ظن أنه البقية وهو Dam (دام)دون تدبر . وهذه من غير علامات الشكل أصبحت فى الترجمة(Dam) ولو أنه تدبر لحظة لأدرك ان الاسم الذى دونه لو كان معرفا بالألف واللام لنطق فى العربية ad-Dam(الدّام) دون صوت اللام اطلاقا . وهكـذا كان يجب ان يدله وجود صـوت اللام على أن الاسم دون أداة التعـريف يجب أن يكـون مكـونا من أكـثر من المقطع الواحد Dam (دام) . وأيا ما تكن المسألة فقد سجل ذلك الاسم البائس هكذا على خرائطه ، وذاعت تلك الخرائط وشاعت .

ثم حدث بعد ذلك أن استرعى هذا الاسم انتباه شخص كان منهمكا فى اعداد خرائط بالعربية من أجل تقرير شركتنا السنوى المرفـوع الى الحكومة السعودية . والظاهر أنه أدرك أن ليس فى العربية اسم مكان مثلDam (دم) أو Dam (دام) ، وأن اثبات هذه الكلمة على الخريطة يدل على أن الكاشف قد وجـد فى ذلك الموضع منشآت لخزن ميـاه السيل [1] . فلم يلبث أن ترجم اسم المكان بكلمة « سد » . ومن حسن التوفيق ان كان فى الوقت سعة لمراجعة الاسم فى التقرير ، فأعيد الى الأصل العربى الصحيح وهو «اللدام» al-Lidam هذا الاسم نفسه يطلق فعـلا على جبـل فى الاقليم الشرقى من بلاد العـرب السعودية غـير بعيد من شمال « الضهران » . كما أن « دم » أو « دام » هو فى حقيقة الأمر من جملة أسماء الأماكن بشرق بلاد العرب قديما .

ان البحث الذى نقوم به فى أسماء الأماكن يتصل بطبيعة الحـال أوثق اتصال بصنع الخرائط . ومن المأمول أنه سينتج حتما عن قيامنـا بهذين العملين معجم جغرافى فى صورة كتاب ، مصحوببخرائط ، يشمل المملكة السعودية ، وشـبه جزيرة العرب ، والأرض الملاصـقة لهـا . ويساعدنا فى هذا موظفو الحكومة الرسميون مساعدة كبـيرة . ونحن نرجو أن تسنح الفرص لنزداد انتفاعا بنصح علماء العرب الذين يعرفون

---

(١) كلمة Dam بالانجليزية معناها « سد » .

المصادر القديمة معرفة ليس لنا أن نطمع فى بلوغها . وقد انتفعنا كثيرا بكتاب طرق المملكة العربية السعودية الذى أعده رشدى بك ملحس ، والذى يجرى الآن طبعه للمرة الخامسة فى مطبعة الحكومة بمكة .

كما سرّنا وشجعنا ، فيما يتعلق بهذا العمل، ما ذكره لنا حديثا الدكتور نبيه ا . فارس ، الأستاذ بالجامعة الأمريكية ببيروت ، من أنه يعمل بالاشتراك مع جماعة من العلماء فى اعداد معجم جغرافى للبنان وسوريا والعراق والأردن .

ولو أن كل من يؤلفون كتبا ومقالات تتضمن أسماء اماكن او أسماء أشخاص عنوا بوضع فهارس أو قوائم واضحة لهذه الأسماء — كما صنع جماعة لحسن الحظ — لكان فى هذا اكبر العون للدراسة فى جميع أنحاء العالم . أما الذين يؤلفون بلغة أوربية فانهم فى كتابة الكلمات العربية التى ترد فى نصوص تآليفهم سيستعملون الحروف اللاتينية بالصور الشائعة أو التى تقبلها جمهرة القراء . على أننا نرجو — من أجل قرائهم ومن أجل من سيتخذون تآليفهم مراجع — أن يضيفوا الصور التقليدية كذلك ، فى قائمة منفصلة ، أو فى فهرس مستقل ، أو الى جوار الصور الشائعة فى الفهرس العادى . ومن الجائز أن تكتب الأسماء بالعربية المضبوطة بالشكل ، أو بالحروف اللاتينية . ولا شك أن هذا يصدق كذلك على الكلمات الفارسية ، والتركية العثمانية ، والأردية ، والباشتية ، وكلمات لغات أخرى .

لقد بين الدكتور البريت (Dr. Albright) فى خطاب كتبه فى ابريل من سنة ١٩٥٣ مدى الخدمة التى يمكن أن يؤديها أولئك الذين يعيشون ويعملون فى بلدان الشرق الأدنى ، أو أولئك الذين اتصلوا بهذه البلدان بطرق أخرى ، الى معرفة الصور الصحيحة لأسماء الأماكن . وعبر عن أسفه لما حدث كثيرا من العلماء الغربيين من رواية بعض أسماء الأماكن بصور متنوعة لا يمكن الاعتماد عليها ، ثم ذكر أن أى تصويب أو كتابة دقيقة بالحروف اللاتينية يمكن ان تتقدم به فى هذا الصدد سيقدر تقديرا

عظيما ، وأن من خير ما يمكن أن نصنعه هو أن نجمع كل ما نجد سبيلا الى جمعه من أسـماء الأماكن الواقعة فى شرق بلاد العـرب أو فى أى مكان آخر !

(٣) تاريخ شرق بلاد العرب :

وثمة مشروع آخر لم ندرك ضخامته أول الأمر ، وهو كتابة تاريخ شرق بلاد العرب من أقدم العصور حتى الوقت الحاضر . ولما جمعنـا المعلومات الأولية الخاصة بهذا المشروع ، على أقصى وجه من السرعة يتفق وما يتصف به برنامج عملنا من ضخامة وتنوع ، تكشفت لنا شعاب تؤدى الى مادة غزيرة جدا ، حتى لتحتاج عملية جمعها وتمثلها وتنسيقها وتقويمها وتصنيفها الى وقت طويل . فهناك أول كل شيء نصوص وفيرة فى المصادر العربية نفسها اذ كتب عن هذه المنطقة كثير من كبار الجغرافيين والمؤرخين . والحق أن عددا وفيرا من مشهورى شعراء العرب كانوا من الاقليمين العظيمين اليمامة والبحرين ، أو كانوا على صلات بهما . وقد تولى ناشرو أشعارهم ما وجدوه فيها من اشارات الى الأشخاص والأماكن والحوادث وأحوال المعيشة بما لاغنى عنه من التعليق والتفسير . ثم ان المادة يجب أن تستقى كذلك من مصادر أصلية أو ثانوية هامة ، فى بضع لغات أخرى بالاضافة الى العربية .

ان الأسباب التى تنبنى عليها أهمية هذا العمل جليلة واضحة . فشرق بلاد العرب هو الميدان الرئيسى للنهضة الصناعية والاقتصادية الحديثة فى المملكة السعودية وفى شـبه جزيرة العرب . والبترول العربى مهم بالنسبة لأوربا وللغرب بأسره . ولكن الوضع الاستقلالى الجديد للأمم الكبيرة والكثيرة السكان الواقعة على شواطىء المحيط الهندى الطويلة ، والتى تتصل بها المملكة العربية السعودية بحرا ، يمكن شرق بلاد العرب ، بما يملكه من مواد عظيمة ، من أن يصبح بابا مفتـوحا للتجارة المتزايدة مع الشرق . ثم ان تاريخ شرق بلاد العرب ، على الرغم من أنه لـمّا يدوَّن تدوينا منظما ، مهم فى ذاته وان توضيح التاريخ الطويل لهذا الاقليم

سيعيننا فى فهم العناصر الحاضرة للجنس والدين والتقاليد والعادات والأفكار ، وهى عناصر تمر الآن بتطور صناعى ضخم .

(٤) تقديم الرأى الى أقسام الشركة وجماعاتها المعهود اليها بأعمال خاصة :

ومن الأمثلة على هذا ما سبقت الاشارة اليه من اشتراكنا مع قسم الكشوف فى مسألة أسماء الأماكن من أجل الخرائط الجديدة . وهناك مثال آخر وهو تقديم النصح الى « جماعة الفيلم » — (الداخلة فى الشركة عن طريق التعاقد لا مباشرة أو على أنها جزء منها) — فى مسائل التاريخ والعادات ، واللغة الخ ، وذلك فيما يتعلق بالأشرطة التعليمية والتاريخية .

ومن الطبيعى أن تلتزم « أرامكو » Aramco والشركات المتحدة معها ، بأن تسجل للتاريخ الأوجه الهامة للتطور العربى الصناعى فى صور حية . ولقد فعلت هذا أو هى تفعله فى المنطقة التى يشملها التصريح الذى منحتها اياه الحكومة العربية السعودية ، وفى أقاليم تجرى فيها تطورات فرعية هامة بالاتفاق مع حكومات أخرى ، وذلك مثل خطوط الأنابيب المشهورة الممتدة من الخليج الفارسى الى البحر الأبيض المتوسط . وبالاضافة الى هذا تستعمل الشركة أفلاما علمية باعتبارها جزءا من المساعدات الحديثة البصرية فى التدريب الصناعى لموظفيها . ذلك أن الناس عندما يرون ويسمعون فى وقت واحد يتعلمون أن يحسنوا انتاجها وقدرتهم بأسرع سبيل .

لقد تكفلت الشركة بانتاج أفلام تعليمية غير محدودة بميدانها لتستعملها الحكومة فيما يتعلق بالصناعة ، وهذه واحدة من جملة الطرق العديدة التى تنتهجها الشركة للتعاون مع الحكومة . ولقد كان هذا النوع من الأفلام مقصورا حتى الآن على معالجة طرق المحافظة على الماء ، وموضوعات الصحة . وهناك أفلام أخرى تعد لمعالجة موضوعات تماثل هذه من حيث أهميتها لصالح سكان البلاد ، وهو أمر تعنى به الحكومة عناية جدية . والحقيقة أن أعضاء الأسرة المالكة ، وموظفى الحكومة

الرسميين ، والشعب نفسه تعاونوا معنا دائما خير تعاون فى هذه الجهود الانشائية .

والمشتغلون بانتاج الأفلام هم مستر راى جراهام Ray Graham ومستر ريتشارد ليفورد Richard Lyford وزملاؤهما فى نيويورك وواشنطون وبلاد العرب . وان جميع من شاهدوا فلمى « مياه الصحراء » Waters of the Desert و « الذباب » The Fly ليشهدون ببراعتهم فى هذه الصناعة ، وبنجاحهم الفنى .

ولعل أكثر هذه المشروعات جرأة هو انتاج فيلم عن تاريخ شبه جزيرة العرب ، وعن الحضارة العربية ، وعن المملكة السعودية . ان هذا الفيلم سيصور تاريخ العرب الطويل تصويرا دقيقا مؤثرا . وستكون النقطة البارزة فى الفيلم قصة عمل صاحب الجلالة عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود صانع بلاد العرب الحديثة ، والتطورات الصناعية المعاصرة التى أخذت تحقق آمال جلالته وصلواته من أجل بلاده وشعبه . ولكن التقدم المادى الذى تم حتى الآن لن يصور على أنه أقصى ما يمكن الوصول اليه ، بل على أنه استنهاض للمستقبل .

لقد أمضى فى سبيل اعداد الفيلم ، بعد الوقت الطويل الذى استغرقه رسم خطته ، ما يزيد على خمسة أشهر من العمل فى مناظر المدن ، والمناظر التاريخية والصناعية والزراعية والصحراوية والبحرية لبلاد العرب السعودية . كما اشتمل التقاط مناظر فى حضرموت ، والعراق، وسوريا ، ولبنان ، ومصر ، وفى المتاحف والمكتبات الموجودة فى الشرق الأدنى ، وأوربا ، والولايات المتحدة الأمريكية .

ويقدر أن تبلغ المدة التى يستغرقها العمل فى انتاج هذا الفيلم ... الذى سيعرض على الشاشة فى حوالى ساعة ونصف ساعة — ما يربو على سنة . ولما كان الفيلم سيعرض ذلك التاريخ الطويل فى تلك المدة الوجيزة التى ستستغرقها مشاهدته فقد كان حتما أن تحذف أشياء كثيرة كما أنه لن يتيسر تجنب الخطأ فى التفصيلات . ومهما يكن فالمتوقع أن

تكون نتيجة هذا العمل صورة صادقة كاملة لبلاد العرب ، ولتاريخ العرب وحضارتهم الزاهرة ، ونهضتهم الحديثة .

والمقدر أن يكون الفيلم معدا للتوزيع قبل نهاية السنة الحاضرة (١٩٥٣) . وسيكون للفيلم نسختان عربية وانجليزية . ان الشركة لتحس الآن ، بعد مضى عشرين عاما من الجهود الناجحة منذ منحتها الحكومة السعودية امتياز البترول ، أنها مسئولة عن أن تصور للغرب ماذا كان العرب فى التاريخ ، ومن هم اليوم ، ومدى أهمية صداقتهم للعالم الغربى الديموقراطى ، كما تحس أنها صاحبة الامتياز فى القيام بهذا العمل .

(٥) الدراسات اللغوية :

ان ذلك العمل الضخم ، وهو تعريف موظفى الشركة من الأمريكيين وغيرهم من الأوربيين تعريفا عمليا باللغة العربية ، جزء من عمل شعبة الاعداد Training Division. وقد كان فى « لونج ايلاند » Long Island بالقرب من مدينة نيويورك مركز لتعليم اللغة ظل قائما مدة من الزمان . أما الآن فمركز تعليم اللغة بالقرب من بيروت فى ضواحى صيدا. فهناك فى فيض البترول ، المتدفق من بلاد العرب السعودية عن طريق خط الأنابيب الضخم الى ناقلات البترول وغيرها من سفن التجارة العالمية ، يرى المدربون السبب الرئيسى فى وفودهم ليعيشوا ويعملوا بين الشعوب العربية . وبعد أن يعرف الموظفون بالعربية فى هذا المركز تعريفا موجزا ، مركزا ، تهيأ أمامهم السبل للاستمرار فى الدراسة والتمرين فى الأماكن المختلفة التى يعملون فيها .

والهدف من تعليم اللغة هو بطبيعة الحال هدف عملى هو تمكين الموظفين من التفاهم بالعربية فى ميادين العمل ، وعند التعامل فى الأسواق المحلية ، ومن الاتصال الاجتماعى حيثما يتلاقى الناس . ولذلك كانت اللغة التى يبدأ المركز بتعليمها هى اللغة العربية التى يتكلمها الناس ، فى صورها وعباراتها الشائعة الاستعمال فى المنطقة الرئيسية لنشاط الشركة

بشرق بلاد العرب . وتعد الشعبة خططا تهدف الى تيسير التعليم الأساسى فى اللغة العربية التى يتكلمها الناس لجميع الغربيين الموجودين فى بلاد العرب ، ومن ذلك أسر الموظفين أنفسهم .

وفى الوقت نفسه تعطى شعبة التعليم للطلبة الذين قطعوا مرحلة فى دراسة العربية الملفوظة دراسات فى اللغة العربية التى تستعملها الصحف وهكذا يتعلم عدد كبير من الموظفين صورة من العربية أفصح أو أعم من لغة الكلام . وسيكون من شأن برنامج التعليم الذى يتسع شيئا فشيئا ، أن يشمل تعليم اللغة العربية القديمة لجماعات مختارة. وكما أن الانجليزية تعلم للموظفين العرب ولأطفالهم فى مدارس الشركة للتعليم الصناعى ، فان تعليم اللغة العربية الفصحى — مع الاشارة فى كثير من الأحوال الى الصور المستعملة فى لغة الكلام — هو كذلك جزء من برنامج مدارس الشركة لأطفال الأسر الأمريكية .

أما أعضاء « شعبة البحوث » فمن الواضح أنهم يدرسون اللغة العربية فى جميع صورها ، من اللغة القديمة الخالصة التى تستعملها المصادر المكتوبة ، الى اللهجات الكثيرة المتنوعة التى تسمع فى ملتقى الأشتات من الناس مثل الضهران. وهم ينتفعون دائما من اتصالهم بسكان البوادى ، والمدن ، والمناطق البحرية ، وبالمتعلمين من السكان ، فى ممارسة اللغة العربية الملفوظة . وفى الوقت نفسه يجاهدون جهادا مستمرا فى سبيل تحسين معرفتهم وتوسيعها بالنحو العربى ، وبتاريخ العرب وأدبهم ، وبالعلوم الاسلامية . وهم يرون هذا عملا يستغرق حياة الانسان . ولذلك ينتهزون كل عطلة ليخصصوا جانبا منها للدراسة المركزة .

ومن عمل أعضاء « شعبة البحوث » بالاشتراك مع أعضاء « شعبة التعليم » تقديم الرأى فيما يتعلق ببرنامج تعليم اللغة العربية الملفوظة والمكتوبة ، وبمادة هذا التعليم ومشكلاته . ويشارك أعضاء شعبة البحوث كذلك فى برامج متنوعة لتعليم العربية لأعضاء « قسم العلاقات » Relations Department ولموظفى الشركة الاداريين . وهم يشتركون

مع « شعبة الترجمة Translation Division فى مراجعة النصوص المترجمة كما يشتركون مع هـــذه الشعبة ومع غيرها فى ايجاد مصطلحات عربيـــة تحتاج الشركة الى استعمالها .

على أن مما يؤسف له أننا لا نجد الوقت الكافى للقيام بجهود متنوعة فى البحث اللغوى يجب القيام بها . فالضهران — ويشبهها فى هذا الرياض وجدة وغيرهما من المراكز الكبيرة التى يكثر فيها عدد السكان — معمل مفتوح لدراسة اللهجات المتنوعة ، ولدراسة تلاقيها ، وتغيرها وتفاعلها . فالواقع أن مايحدث من تفاعل وتطور بين اللغات فى منطقة مثل «الضهران» بها ما يزيد على عشرين جنسية — ومعظم أصحاب الجنسيات المختلفة من بلاد عربية واسلامية متنوعة — يتيح فرصا نادرة للملاحظة والتسجيل فى هذا الشأن : فالانجليزية تؤثر فى العربية ، والعربية تؤثر فى الانجليزية. وتتلاقى فى هذا المكان كثير من اللهجات العربية والاستعمالات العربية المحلية . وكثيرا ما نسمع فى مكاتبنا رجال القبائل الوافدين حديثا من أجزاء مختلفة من بلاد العرب يتناقشون باهتمـــام بالغ ، ويتجادلون فى طريقة ودية حول تعبيراتهم العربية المختلفة .

انه من الممكن على أقل تقدير أن نقوم بتدوين بعض الملاحظات عن الأمور العملية ، وبعمل تسجيلات صوتية فى هذا الشأن . وقد عقـــدنا العزم على ان نستعمل فى القريب العاجل آلات متنوعة لتسجيل المواد اللغوية وترتيبها للافادة منها مستقبلا . فالتسجيل الصوتى مثلا لأسماء الأماكن المختلفة الواقعة فى منطقة تدرس ، من شأنه أن يضيف اضافة عظيمة النفع الى تدوين هذه الأسماء بالكتابة العربية وبالحروف اللاتينية فبعد أن ينتهى عملنا مع « مخبر » من المخبرين يظل ما سجل صـــوتيا من نطقه وتفسيره قريبا منا نرجع اليه للتثبت مما نريد . ويمكن كذلك تسجيل الأمثال ، وأبيـــات الشعر ، وقصص الحوادث الهامة فى تاريخ القبائل أو المدن — وتلك أمور قد تستلزم كتابتها وقتا طويلا — للانتفاع بها عندما نجد فسحة من الوقت . وبذلك تحفظ من الضـــياع مفاتيح اسماء الأماكن المحلية ، والتاريخ ، والعادات ، والأفكار ، والاستعمالات

النحوية . ومن المستطاع تيسير عمل لغوى هام كدراسة المهرية وغيرها من فروع الكلام السامى المختلفة بأن يسجل الكلام الملفوظ بآلة تسجيل أصوات ، ثم يراجع التسجيل بمساعدة أفراد يعرفون العربية والصورة السامية الأخرى . كما أن تسجيل الكلام المحلى المستعمل الآن سيكون ذا فائدة لدراسة التغير اللغوى عندما يقارن بالكلام المستعمل فى المكان نفسه بعد عشر أو عشرين من السنين .

لنعد لحظة الى الموضوع الذى سبق أن تحدثنا فيه وهو برنامج تعليم اللغة العربية ، والى ذلك الذى تحدثنا فيه قبل هذا ، وهو اهتمام الأمريكيين فى بلادهم ذلك الاهتمام المتزايد بالعربية وبالدراسات الاسلامية . ان هناك طرقا كثيرة لدراسة لغة من اللغات . ولكن ليس بين الأمريكيين المقيمين فى الشرق الأدنى اجماع على الطرق والمواد التى يجب اتباعها واستعمالها لدراسة اللغة العربية . ونحن — دون أن نهون من شأن التدريس ، تتباحث وتتجادل ، ويفيد كل منا فى الوقت نفسه من وجهة نظر أخيه . ولكن الاجماع فى مثل هذه الحال قد لا يكون موفقا ، فربما نجتمع على خطأ ، أو نضع نظاما لا مرونة فيه فيفوتنا فى البرنامج الكلى النتائج الصالحة التى كان يمكن أن تأتى عن وسيلة استبعدناها خطأ .

وأيا ما تكن المناهج والمواد فنحن على العموم سعداء اذ نرى أعدادا متزايدة من الأمريكيين يتعلمون العربية فى أمريكا ، وخارج أمريكا . ومما يثلج صدورنا أن اشتراك الأمريكيين والعرب فى عمل ينفع بلادا عربية كثيرة نفعا مباشرا ، وتنقل الأمريكيين الدائم بين الشرق الأدنى وبين موطنهم ، قد تنتج عنهما كسب باق لصالح الأمريكيين فى بلادهم ، ولصالح الشعوب واللغة التى أحببناها على الدوام .

وهنا يصل بنا الحديث أخيرا الى ذلك المشروع الطويل الأمد ، وهو ايجاد مكتبة للبحث . فليس من الممكن القيام بالدراسات التاريخية ولا بدراسة المسائل المعاصرة والعملية دون وجود مكتبة للبحث تحتوى

معاجم ، ودوائر معارف ، وتضم المصادر الأصلية ، والمراجع الثانوية الهامة ، والمجلات الثقافية والعلمية ، والخرائط .

لقد أنشئت مكتبة من هذا الطراز منذ سنوات مضت ، وهى تنمو يوما بعد يوم . ونحن نحصل على المواد اللازمة لهذه المكتبة من المراكز الهامة للبحث والنشر الموجودة فى البلاد العربية والاسلامية ، وفى أوربا وأمريكا .والحصول على هذه المواد يتم عن طريق المراسلة وعن طريق الزيارة من أعضاء شعبة البحوث لمحال بيع الكتب سواء أكانت زيارتهم عند سفرهم وقت العطلة ، أم للقيام بعمل من الأعمال . وللمكتبة أمين متفرغ يعمل كل الوقت ، خبير بفن المكتبات ، ذو معرفة جيدة باللغة العربية وبتاريخ الشرق الأدنى وآدابه .

واذا كانت المكتبة لا تزال حتى الآن صغيرة نسبيا فانها قد وصلت من النمو الى مستوى صالح . ثم ان لكل عضو من أعضاء شعبة البحوث مجموعة خاصة من الكتب والمراجع يعمل على زيادتها باستمرار .

ولا شك فى أن الصعوبة الرئيسية التى تواجهنا هى نفاد كثير من المؤلفات الهامة ، أو ندرتها وعدم وجودها الا فى مكتبات كبيرة مؤسسة منذ زمن طويل تقع فى أماكن بعيدة عنا بعض البعد . ومما يعقد الأمر كذلك أن العربية والدراسات الاسلامية قد شغلت طيلة قرون ، ولا تزال تشغل ، علماء من بلاد كثيرة ، ولهذا كان لا بد من أن تضم المكتبة التى تعد للبحث فى هذا الميدان مؤلفات بلغات كثيرة أخرى غير العربية والانجليزية . وفى مكتبتنا الصغيرة نسبيا مؤلفات بالفارسية ، والتركية ، والأردية ، والحبشية ، وبلغات سامية أخرى ، بالاضافة الى مؤلفات باللاتينية ، واليونانية ، والألمانية ، والفرنسية ، والايطالية ، والاسبانية والبرتغالية ، والروسية ، وبعدد كبير من اللغات الاسكندنافية . ولا يستطيع المشتغل فى ميدان عريض عسير ، كهذا الذى نعمل فيه ، أن يستعمل المصادر الأصلية والدراسات الهامة ، والمراجع التى أثمرها البحث العلمى فى جميع أنحاء العالم دون أن يقضى سنوات فى دراسة لغات غير

لغته الأصلية . كما أنه يحتاج فى الواقع الى أن يجيد دراسة علم الأصوات اللغوية وفروع أخرى من علم اللغة ، ودراسة فقه اللغة المقارن وعلم الأجناس البشرية ، وعلم الآثار السامية بما فيه من النقوش السامية الشمالية والنقوش السامية الجنوبية .

ان هذا الحديث مقصور على بحوثنا المتعلقة بالعربية وبالدراسات الاسلامية ، ولكن أقساما أخرى من الشركة تقوم ببحوث بالغة الأهمية فى ميادينها الخاصة ، كالطب ، والصحة ، والقانون (ومن جملته الشريعة الاسلامية والقانون الدولى) والجيولوجيا ، والاقتصاديات ، وغير هذا من أوجه النشاط الخاصة التى تهم الشركة والحكومة معا .

هذا — اذن — بيان للبحوث التى نقوم بها فى بلاد العرب السعودية، عرضته عرضا عاما ، ولو أنه لم يجىء موجزا كما قدرت . (على أنى تركت الاشارة الى جوانب أخرى من نشاطنا ، كالعمل الذى بدأ فيه حديثا مستر روبرت ماثيوز "Robert Matthews"، وهو دراسة حيوان بلاد العرب ونباتها) . وأنا على يقين من أنكم تدركون الآن السبب فيما نجده من سعادة لهذه الفرصة التى أتيحت لنا للجمع بين الجهود العملية والعلمية فى بلاد العرب نفسها .

اننا نأمل أن نفيد من علمكم وخبرة علماء الشرق الأدنى وغيره من البلاد الاسلامية ، ونرجو أن تمدونا بنصحكم اما بزيارتكم لنا فى « الضهران » واما بمراسلتنا . ونحن نعتقد أننا ، على وجه من الوجوه ، نقوم بوظيفة الاتصال بين الشرق والغرب . فعلى حين نستمر فى تصريف شئوننا العملية ، وفى زيادة معرفتنا بالشرق عن طريق الاتصال المباشر ، وعن طريق الكتب ، نحن فخورون أن نحدث الغرب فى كل مناسبة عن الشرق الذى نحبه . ذلك أننا نعتقد أن المثل العليا — كالاخلاص الدينى، والشجاعة ، والاقدام ، وحب الأدب والمعرفة ، والكرم ، والاحسان ، والوفاء للأقارب والاخوان — مثل لا يقل اتصاف الشرق بها فى الوقت الحاضر عن اتصافه بها فى الزمن القديم .

الصحافة اللبنانية فى العصر الحاضر

للأستاذ محيي الدين النصولى

يتناول حديثى الصحافة اللبنانية فى العصر الحاضر ، وهو موضوع يحتاج الى درس دقيق ، وبحث شاق على الرغم من أننى أعايشه وأعيش فيه ، فأنا صحفى أتمرس بمهنة الصحافة منذ ثمانى عشرة سنة ، ومع هذا فاذا سألتنى عن عدد الصحف التى تصدر فى لبنـــان لتلكأت فى الجـــواب ورغبت اليك أن تعطينى الوقت الكافى لأكفى فضـــولك ، فالصحف اليومية والدورية كثيرة جدا ، منها ما يصدر بانتظام ، ومنها ما يصدر لمناسبة معينة ثم يغيب من الأسواق .

واذا سألتنى : هل لهذه الصحف عقائد ثابتة تدافع عنها ؟ لترددت فى الجواب ، ذلك لأن الصحف اللبنانية يملكها أفراد يسيرونها حسب أهوائهم ، فمنها الرصين ، وهذه قلة ، ومنها ما يندفع على ضوء المصلحة الخاصة ، أو حسب الظروف ، أو تعصف به الشهوات .

الصحف السياسية

ولكن الصحف اللبنانية تنقسم بوجه عام الى قسمين : قسم سياسى يومى أو أسبوعى ، تنقل اليك الأنباء المحلية والأخبار الدولية ، مستعينة بمخبريها أو بوكالات الأنباء الوطنية ، وبالوكالات الأجنبية العالمية ، كوكالة الأنباء الفرنسية ، ورويتر ، ووكالة الأنباء المتحدة الأميركية ، أو بنشرات الأنباء التى توجهها السفارات والمفوضـــيات الأجنبية الى الجرائد اللبنانية ، وهى حرة باستعمال ما يجىء فيها ، أو فى الصدوف عنه . كما أن الصحف اللبنانية تلتقط أنباءها الخارجية من محطـــات الراديو المنتشرة فى العالم ، وتختار منها ما يتلاءم وسياستها المرسومة ،

هذا اذا كانت لها سياسة مرسومة . وقسم أدبى يعنى بالأدب شعره ونثره وموضوعاته على اختلاف أنواعها ، أو دينى يعنى بالدين ذلك لأن لبنان يسكنه أناس يعتنقون النصرانية أو الاسلام ، وهؤلاء ينقسمون الى طوائف عدة تتفرع من النصرانية والاسلام .

صحف بلغات أجنبية :

والصحافة اللبنانية لا تصدر كلها باللغة العربية ، بل ثمة صحف لبنانية تصدر باللغة الفرنسية ، وهى اللغة الشائعة بين اللبنانيين الى جانب اللغة العربية ، واذا رغبت الى تسمية هذه الصحف اللبنانية التى تصدر باللغة الفرنسية لعددتها لك وهى : « الأوريان » و « الليجور » و « ليسوار »و « ليماتن » وهى صحف يومية تصدر اما فى الصباح واما فى المساء ، ومنها ما يصدر أسبوعيا كجريدة « الريفى دى ليبان » و « الكومبا » ... وثمة جريدة واحدة يومية تصدر بالانكليزية هى « الديلى ستار » .

جدول بالصحف اللبنانية كافة :

وقد أتيح لى أثناء قيامى على وزارة الأنباء — منذ أول حزيران حتى ١٦ آب سنة ١٩٥٣ — أن أحصى عدد الصحف اليومية السياسية التى تصدر فى لبنان ، فاذا بى أواجه الجرائد التالية : « الأحـرار » لصاحبها نقيب الصحافة كميل شمعون ، و « البلاغ » لصاحبها محمد الباقر ، و « بيروت » لصاحبها محيى الدين النصولى كاتب هذه السطور ، و « البيرق » لصاحبها يوسف فاضل عقل ، و « تلغـراف بيروت » لصاحبيها الأخوين نسيب المتنى وتوفيق المتنى ، و « بيروت المساء » لصاحبها عبد الله مشنوق ، و «الدستور» لصاحبها المرحوم محمد عبود عبد الرازق ، و « الجريدة » لصاحبيها جورج نقاش ونصرى المعلوف و « رقيب الأحوال » لصاحبها سمعان فرح سيف ، و «اليوم» لصاحبها عفيف الطيبى ، و « الرواد » لصاحبها بشارة مارون ، و « الزمان »

لصاحبها روبير ابيلا ، و « الشرق » لصاحبها خيرى الكعكة ، و «صدى لبنان » لصاحبها محمد عبد الحفيظ البعلبكى ، و « الطيار » لصاحبها توفيق لمتنى ، و « العمل » لسان حال منظمة الكتائب اللبنانية لصاحبها الياس ابراهيم ربابى ، و « لسان الحال » وهى أقدم صحيفة لبنانية لصاحبها خليل رامز سركيس ، و « النداء » لسان حال حزب النـداء القومى لصاحبها محمد شقير ، و « النضال » لصاحبها مصطفى المقدم ، و « النهار » لأصحابها ورثة المرحوم جبران التوينى ، و « الهدف » لصاحبها زهير عسيران ، و « الوجدان » لصاحبها فؤاد البـدوى ، و « الحياة » لصاحبها كامل مروة ، و « الزوابع » لصاحبها رياض طه ، و « الاتحاد اللبنانى » لصاحبها زيدان ضاهر زيدان ، و « الديار » لصاحبها حنا غصن ، « ونداء الوطن » لصاحبها الياس غريافى و «صباح الخير» لصاحبها مالك شهاب وميشال الحلو ، و «الاشتراكية» لأصحابها ايلى مكرزل وديب ضرغام ومارك الرياشى . وهذه الجرائد وعددها ٣٤ تصدر كلها فى بيروت العاصمة اللبنانية التى يعد سكانها نحو من ثلاثماية ألف نسمة ، فاذا لكل ألف بيروتى صحيفة واحدة تقريبا فتأمل ! ... هذا مع العلم أن لهذه الجرائد قراء فى أنحاء الجمهورية اللبنانية ، وفى سوريا والعراق والأردن والمهاجر الأمريكية والأفريقية حيث ينزل ما يقرب من ستماية ألف مهاجر لبنانى .

صحف الملحقات :

وتصدر أيضا فى طرابلس جريدتان يوميتان هما : « الانشـاء » لصاحبها محمود عبد الغنى الأدهمى و « الصرخة » لصاحبها أحمـد زكى الأفيونى .

جرائد احتجبت :

وثمة جرائد يومية توقفت عن الصدور لأسباب مختلفة بسبب قانون

الصحافة الجديد الذى ينص فى مادته الرابعة عشرة على أن على وزير الأنباء أن يلغى الرخصة باصدار مطبوعة دورية :

أولا — اذا لم تصدر المطبوعة خلال ستة أشهر من تاريخ اعطاء الرخصة ،

ثانيا — اذا توقفت بدون عذر مشروع مدة شهر واحد ، ولم تعد الى الصدور بعد انقضاء الشهر بصورة منتظمة ،

ثالثا . اذا تبين أن صاحب المطبوعة لم تعد تتوافر فيه الشروط المفروضة فى المادة الرابعة من هذا المرسوم الاشتراعى . وفيما يلى نص المادة الرابعة :

يشترط فى صاحب المطبوعة الدورية :

١ — « أن يكون لبنانيا ، واذا كان أجنبيا فيشترط لمنحه الرخصة وجود المقابلة بالمثل بين لبنان والدولة التى ينتمى اليها ، وموافقة مجلس الوزراء ، ويعامل المستخدم لدى الأجنبى كالأجنبى نفسه فى تطبيق أحكام هذه الفقرة » . ٢ — « أن يكون مقيما فى لبنان » . ٣— « أن يكون متمتعا بحقوقه المدنية والسياسية » . ٤ — « أن يكون غير محكوم عليه بجناية أو بجنحة شائنة » . ٥ — « ألا يكون فى خدمة دولة أجنبية » .

وهذه الجرائد التى توقفت عن الصدور هى « الجيل الجديد » لسان حال « الحزب القومى الاجتماعى » حاليا والحزب القومى السورى سابقا ومؤسسة أنطون سعاده الزعيم الذى أعدم عام ١٩٤٩ فى عهد رياسة الشيخ بشارة الخورى ، « والحديث » لصاحبها الياس حرفوش ، و « الشعب » لصاحبها أمين نخلة ، و « الصباح » لصاحبها شركة الطباعة اللبنانية ، و « الأيام » لصاحبها الفرد سكاف .

ان الجرائد اللبنانية التى تصدر باللغة الفرنسية هى كما أسلفت « الأوريان » لصاحبيها جورج نقاش وأوديت خباز و « لوجور »

لصاحبها ميشال شيحا و « لوسوار » لصاحبها ديكران توسباط و « لوماتان » لصاحبها هنرى مخيبر ورامز أبو خير وانطوان جبران .

أما الصحيفة التى تصدر باللغة الانكليزية فهى « الديلى ستار » لصاحبها كامل مروه .

باللغة الأرمنية :

وتصدر فى لبنان خمس جرائد باللغة الأرمنية، ذلك لأن أفراد الجالية الأرمنية التى هبطت لبنان أثناء الحرب العالمية الكبرى وبعدها تجنسوا بالجنسية اللبنانية واندمجوا فى الوطن اللبنانى . وهذه أسماؤها مع أسماء أصحابها : « ارارات » لصاحبها كريكور هاجناليان ، و «ازتاك» لصاحبها هايك بالبان ، و « ازترار » لصاحبها أونيك طوبوزيان ، و « زارتونغ » لصاحبها باروناك طوماسيان ، و « آيك » لصاحبها ديكران توسباط .

الصحف الأسبوعية :

أما الصحف الأسبوعية السياسية التى تصدر فى لبنان فهى : « الأحد » لصاحبها رياض طه و « أخبار المجتمع » لصاحبها أديب الحسنى و « الانتقاد » لصاحبها جوزف هرموش ، و « الأنباء » وهى لسان حال الحزب التقدمى الاشتراكى لصاحبها مؤسس هذا الحزب كمال جنبلاط ، و « الثقافة الوطنية » لصاحبها جوزيف ميشال الحايك ، و « الجمهور الجديد » لصاحبها ميشال سعيد أبو شهلا ، و «الجهاد» لصاحبيها شريف شرف الدين ومحمد رضا الجلبى ، و « الحركة » لصاحبها حبيب ربيز ، و « الحرية » لصاحبها مختار الخطيب ، و « الخطيب » لصاحبها خير الله الشمالى ، و « الدبور » لأصحابها فؤاد وميشال وريشار مكرزل ، و « السفير » لمارى لاوون الحويك و « الشراع » لصاحبها الخورى أنطون قرطباوى ، و « الصياد » لصاحبها سعيد فريحة ، و « العلم » لصاحبها ميشال يوسف الحايك ،

و « العواصف » لصاحبها نعيم الزيلع ، و « كل شيء » لأصحابها ورثة المرحوم سعيد سربيه ، و « النهضـــة » لصاحبها فرانسوا غصـــن ، و « الاذاعة » لصاحبها فايق الخورى « والصحافى التائه » لصاحبها اسكندر الرياضى .

وهكذا نجد أن عدد الصحف الأسبوعية السياسية التى تصدر فى بيروت عشرون صحيفة مع العلم أن ثمة عشر صحف أسبوعية سياسية توقفت عن الصدور فى الحقبة الأخيرة .

صحف الملحقات الأسبوعية :

أما الصحف الأسبوعية السياسية التى تصدر فى لبنان الشـــمالى ومعظمها يصدر فى طرابلس فهى : « الأمان » لصاحبها محمد أحمد الخراط ، و « الأفكار » لصاحبها جورج أسحق الخورى ، و«الحوادث» لصاحبها لطف الله خلاط ، و « الحضارة » لصاحبها أنور عثمان عدره ورياض دبليز ، و « الراشد » لصاحبها جبر مخايل جوهر ، و «الرقيب» لصاحبها دياب اسكندر نصر ، و « صدى الشمال » لصاحبها أنور سليم معـــوض ، و « صوت الفيحـــاء » لصاحبها رهيف الحـــاج ، و « المستقبل » لصاحبتها الفيرا لطوف .

وهكذا يتبين لنا أن تسع صحف أسبوعية سياسية تصدر فى الشمال.

وأما الصحف الأسبوعية السياسية التى تصدر فى لبنان الجنوبى فهى : « صدى الجنوب » لصاحبها راضى دخيل ، و « القلم الصريح » لصاحبها الفرد أبو سمرا ، و « العـــرفان » لصاحبها أحمـــد الزين ، و « العصر » لصاحبها يوسف فضل الله سلامة ، و « أبابيل » لصاحبها حسين الحبال .

وهكذا نجد أن خمس صحف أسبوعية سياسية تصدر فى لبنان الجنوبى .

ويصدر فى زحلة جريدتان أسبوعيتان سياسيتان وهما : « زحلة الفتاة » لصاحبها شكرى نجاش ، و « الوادى » لصاحبها ندره نقولا الـوف .

أما المجلات الشهرية السياسية فعددها ثلاث ، ولكنها تصدر فى بيروت وهى : « الطريق » لصاحبها أنطون ثابت ، و « الآداب »لأصحابها منير بعلبكى وبهيج عثمان وسهيل أدريس و « الأديب » لصاحبها ألبير أديب .

نوهت عن جريدتين أسبوعيتين سياسيتين تصدران باللغة الفرنسية وهما « ريفى دى ليبان » لصاحبها أميل فارس مخلوف و « كومبا » لصاحبها جورج قربان ، وثمة صحيفة ثالثة هى « ليبان اكتياليته » لصاحبها هنرى عبد الله شقير وهذه الصحف الثلاث تصدر فى بيروت .

وثمة ست صحف أسبوعية أدبية تصدر باللغة الفرنسية وهى « سبور مكازين » لصاحبها جورج هابط ، و « سينيه دوريان » تصدر عن نادى الشبيبة الكاثوليكية و « فارميديكا » لصاحبها يسوف فارحى، و « لافكيلته » تصدر عن جمعية متخرجى كلية الطب الفرنسية ، و « كومرس دى ليفان » لصاحبها توفيق مزراحى وهى تعنى بالقضايا الاقتصادية .

وثمة مجلة « الكلية » التى تصدر عن الجامعة الأميركية باللغة الانكليزية .

الصحف الأسبوعية الأرمنية :

وتوجد احدى عشرة صحيفة سياسية وأدبية أسبوعية تصدر باللغة الأرمنية وهى :

« ماسيس » لصاحبها بارسيخ طوبوزيان ، و « اغوس » تصدرها الجمعية الوطنية الأرمنية ، و « آنى » لصاحبها أغوب داوديان ، و « افيديك » لصاحبها الأب غريغوار بغنيغاليان ، و « اوستاران »

لصاحبها الأب البرت ميشال اكبان ، و « اوصانوغ » لصاحبها بنيامين جامكوجيان . و « بريسماك » لصاحبها باركاف صموئيل برسوميان ، و « جناسير » لصاحبها بوزانت كولاسريان ، و « الفتاة الأرمنية » لصاحبتها السيدة سيران سيزا ، و « نايبرى » لصاحبها ماركوس دونيكيان ، و « هاساك » تصدرها بطريركية الأرمن الأرثوذكسية .

الصحف الأدبية :

وهنالك خمس وستون صحيفة أدبية بين أسبوعية وشهرية أعددها فيما يلى لتتم الفائدة وهى : « الأجيال » لصاحبيها جورج خليل مصروعة وميشال فضول الأشقر . و « الأبحاث » تصدرها جماعة من أساتذة الجامعة الأميركية ، و « الأحلام » لصاحبها محمد عبد السلام الحلبى . و « أخبار الأسبوع » لصاحبها محمد أديب الحناوى ، و « الارثوذكسية » لصاحبها المطران بولس الخورى ، و « الأدب الشعبى » لصاحبها ميشال قهوجى ، و « الرياضة » لصاحبها جورج اسكندر سليم . و « الاستقلال » لصاحبها محيى الدين الداعوق ، و « الأسرار » لصاحبها فؤاد ميدانى ، و « ألف ليلة وليلة » لصاحبها كرم ملحم كرم ، و « أهل النفط » تصدرها شركة نفط العراق والشركات المتحدة . و « أوراق لبنانية » لصاحبها يوسف ابراهيم يزبك ، و « البستان » يصدرها الاتحاد العام للتهذيب المسيحى ، و « البيدر » لصاحبها وليم صعب . و «التمدن» لصاحبها سليم مجدوب ، و«الثقافة» لصاحبها أديب يوسف صادر ، و « صوت الجيل » لصاحبيها خليل وفؤاد قرداحى . و «صوت الفنان» لصاحبها لسينوى سعدى ، وصوت العرب لصاحبها سعيد مرتضى الحسينى ، و « صوت المرأة » تصدرها جامعة نساء لبنان ، و « الصيدلية اللبنانية » تصدرها نقابة الصيادلة ، و « الضحى » تصدرها المدرسة الداودية ، و « طريق القداسة » للأب بطرس زهرة . و « العروة » تصدرها جمعية العروة الوثقى فى الجامعة الأميركية . و « فتاة اليوم » لصاحبها الأب كيرلس لويتر ، و « الفنون

والطلبة » لصاحبها ميشال تومال ، و « قب الياس » لصاحبها رزق الله حلبى ، و « كشافة لبنان » لصاحبها مصطفى فتح الله ، و « المحامى » لصاحبيها فؤاد رزق وخليل طنوس ، و « النجوم » لصاحبها توفيق مرعبى ، و « الجندى اللبنانى » لصاحبها فؤاد جيش ، و « الحكمة » يصدرها معهد الحكمة ، و «الحياةالرياضية» لصاحبها ناصيف مجدلانى، و « دنيال الكواكب » لصاحبيها محمد بديع سربيه ومحيى الدين الخضرى ، و « الرجاء » تصدرها لجنة اتحاد الشرق الأوسط ، « والرسالة المخلصية » لصاحبها الخور أسقف أنطون عقل ، و « سلوى المهاجر » لصاحبها عبد الله أوجودة ، و « السنابل » تصدرها الرهبانية اللبنانية المارونية العامة ، و « الشبيبة العاملة » لصاحبها بطرس نوفل ، و « الشجرة » تصدرها جمعية أصدقاء الشجرة ، و « الشحرور » لصاحبيها عبد وبدران غصن ، و « الشرق والغرب » لصاحبها وجيه النعمانى ، و « الشعر القومى » لصاحبها خليل أيوب الحتى ، و«الشعلة الرياضية» لصاحبها جميل شلالى ، و « صدى الأحداث » لصاحبها قره بت كفريان ، و « صوت البقاع » لصاحبها محمد شمس الدين ، و « المحيط » لصاحبها أحمد دياب حركة ، و « المجلة القضائية » لصاحبها يوسف صادر ، و « المرصاد » لصاحبها ماجد الحموى ، و « الوطنية » لصاحبها جورج اسطنوبى ، و « الورقاء » لصاحبها يوسف الخورى البشعلانى ، و « الورود » لصاحبها بديع شبلى ، و « وفاء العرب » لصاحبها الياس عبيد ، و « النشرة » تصدرها الارسالية الأميركية ، و « نشرة برامج الشرق الأدنى » يصدرها المكتب المركزى لمحطة الشرق الآدنى ، و « النشرة الطبية » يصدرها خليل فتال وأولاده ، و « نشرة غرفة التجارة والصناعة » تصدرها غرفة التجارة والصناعة ، و « النور » لصاحبها قسطنطين اسكندر بندلى ، و «الرعية» تصدرها مطرانية بيروت المارونية ، و « العاصمة » لصاحبها عبد الرحمن الحص .

وثمة سبع صحف تخصصت فى نشر برامج ميدان سباق الخيل وتعليقاتها عليه ، وهى : « آخر لحظة » لصاحبها صـلاح شرقاوى ، و « تراحيل » لصاحبها عفيف العوينى ، و « الميدان » لصاحبها محمد على النعمانى ، و « الملعب » لصاحبها ميشال سباط ، و « الملاعب » لصاحبها وفيق العجوز ، و « معليش » لصاحبها منير سنو ، و « راديو ميدان » لصاحبها عفيف عوينى .

وهكذا يتضح لنا أن ما يقرب منماية وخمس وسبعين صحيفة مابين يومية وأسبوعية وشهرية تعنى بالسياسة والأدب والفن وأنباء السباق تصدر فى لبنان البلد الذى لايعد أهله أكثر من مليون وربع المليون نسمة ، ولا غرو فاللبنانيون يقبلون على المطالعة ويعشقون السياسة ويهتمون لها اهتماما شديدا . أليس الفينيقيون السكان الأصـليون لهذه الرقعة الضيقة علي الشاطىء اللبنانى التى يسكنها اللبنانيون هم الذين نثروا الألفباء عبر الدنيا ؟

جهاد الصحافة :

ويهول اللبنانيين ، ويروع الحكومة اللبنانية هذا العدد الوافر من الجرائد والمجلات يصدر فى لبنان ، فاذا الهدف الذى ترمى اليه الصحافة فى العالم ، وهو تكوين رأى عام سليم يجعل المصلحة الوطنية العليا البداية والنهاية ينحرف قليلا عن مقصده ، واذا اللبنانيون يقرأ كل منهم الجريدة التى يفضلها ، والتى تضرب على الوتر الذى يستسيغه . ومع هذا ، وعلى الرغم من هذا ، فقد كان للصحف اللبنانية مواقف مشرفة فى عهد الأتراك ، وعهد الانتداب الفرنسى ، وفى انتزاع الاستقلال الذى نعم به لبنان منذ عام ١٩٤٣ ، وفى الانقلاب الأخير الذى قاموا به فى ايلول عام ١٩٥٢ ، وكان من جرائه اقصاء الشيخ بشارة الخورى رئيس الجمهورية السابق عن الحكم على الرغم من أن ولايته الثانية لما تنته بعد ، ذلك لأن الصحافة اللبنانية كانت بمثـابة الرقيب الحسى على الحكومات المتتالية ، وكانت عين الرأى العام اليقظة ، وفؤاده الواعى ، ومؤدية رسالته ، ومحققة أمانيه .

قانون لتحديد عدد الصحف السياسية :

قلت ان الحكومة اللبنانية ، وقد روعها هذا العـــدد الوافر من الصحف ، وروعها مصير بعضها الذى لايستطيع موازنة ميزانيته كما يجب أن تتوازن ميزانية أى مشروع ، أصدرت فى عهد رئيسها الحالى الأستاذ كميل شمعون المرسوم الاشتراعى رقم ٧٤ وهو ينص فى مادته الأولى على ما يلى :

« الى أن يصبح عدد المطبوعات الدورية السياسية فى جميع الأراضى اللبنانية خمسا وعشرين مطبوعة سياسية وعشرين مطبوعة سـياسية موقوتة ، يكون من مجموعها على الأقل خمس عشرة مطبوعة يومية عربية واثنتا عشرة موقوتة عربية ، لايعطى ترخيص باسم جديد لمطبوعة دورية سياسية يومية أو موقوتة الا لمن كان يملك صحيفتين من نوع الصحيفة المطلوب اصدارها ، تتوقفان نهائيا عن الصدور لقاء الترخيص المطلوب .

« وعندما يستقر عدد المطبوعات على الوجه المبين فى الفقرة السابقة لايعطى الترخيص الا لمن كان يملك صحيفة واحدة تتوقف نهائيا عن الصـــدور » .

« يحظر على المطبوعة الواحدة أن تنشىء لها فرعا أو فروعا مستقلة عن الأصل » .

ويعمل بهذا المشروع كما تنص المادة الثانية فور نشره فى الجريدة الرسمية أى منذ ١٣ نيسان ١٩٥٣ .

الصحافة والحرية :

ان الصحافة اللبنانية تتمتع بحرية كاملة شاملة ويحق لها أن تنتقد رئيس الجمهورية نفسه اذا شاءت بعد أن رفع الرئيس حرية المواد التى كانت تجعله فوق الانتقاد والتجريح ، فاذا رئيس الجمهورية كأى لبنانى عادى تناله الأقلام بالانتقاد .

وقد قال الكثيرون من الصحفيين العرب والأجانب الذين هبطوا لبنان ان هذا البلد هو موطن الحرية ، وأن يقول الانسان فيه ما يريد بحرية تامة ضمن نطاق القانون ، فهل يقدر الصحفيون اللبنانيون نعم هذه الحرية ويستعملونها بلباقة ونزاهة وعلى ضوء المصلحة الوطنية البناءة ؟

انني أقرر بفخر أن فى الصحافة اللبنانية صحفا تقدر هذه النعم ، لا تستعمل ضمن نطاق القانون وتبدى للحكام والشعب ملحوظات بناءة من شأنها أن تجعل من لبنان موطن الكرامة والحرية ، وملاذ كل ملهوف وخائف .

قيمة الصحافة اللبنانية :

ولست متشائما بمستقبل الصحافة اللبنانية مهما تكن قيود العدد التى قيدت بها أخيرا ، فهذه فترة سوف تنقضى ، ويطل على الصحافة عهد جديد آمل أن تتحرر فيه من قيود العدد ، ويتسنى لأى كان ينعم بمزايا الصحفى الحق أن يزاول هذه المهنة ، وأن يؤدى رسالتها على الوجه الأتم .

ان الصحافة اللبنانية سواء من وجهة المظهر أو المادة تأتى فى الطليعة بين البلدان العربية وتنافس الصحافة الغربية الحديثة فى المظهر والتبويب والعناوين والصور والموضوعات التى تطرقها ، وتملك أقلاما لا ينقصها العناية باللغة السليمة ، وهى تكاد تكون لغة جاحظية جديدة تؤثر أثرها فى اتجاه اللغة العربية وتجديدها وجعلها أداة حية تجاوى تيارات العصر الحديث ، وتنشر أصدق المعلومات والأخبار ، وتوجه الرأى العام الوجهة التى يقرها الضمير الوطنى .

والصحافة اللبنانية تطبع اليوم على أحدث المطابع العصرية وقد بدأت منذ أمد بعيد باستعمال « اللينوتايب والانترتايب » كما أنها تملك آلات الزنكوغراف ، وتنشر الصور بسرعة ترضى عنها الصحافة الغربية الحديثة ، وتعنى بالألوان المختلفة مما يزيد فى رونق اخراجها ويجذب اليها الأنظار .

وبوسعنا أن نؤكد أن بين الصحافيين اللبنانيين فريقا كبيرا يتقن صناعة التحرير الى حد بعيد ، فهو يحذق كتابة المقالات الرئيسية التوجيهية أو ما ندعوه فى لبنان « الافتتاحيات » وينقل اليك « الريبورتاجات » الصادقة كأى صحفى غربى ، ويعلق على الأنباء الخارجية والمحلية بذكاء وواقعية ، ويسرد عليك الأنباء بأمانة ، ومنهم من تخصص بالقصص القصيرة والترجمة عن الصحف والمجلات الغربية والاستماع الى محطات الاذاعات العالمية على الرغم من أن الصحافيين اللبنانيين لم يغشوا مدرسة للصحافة ، ولكنهم درسوها عمليا فى مكاتب الصحف ، ذلك لأنه لايوجد فى لبنان مدرسة للصحافة ، بل ثمة فروع فى الجامعة الأميركية تعد النابتة اللبنانية للتمرس بالصحافة ، هذه المنشأة الاجتماعية الكبرى التى تنير عقول الجماهير العربية بما تنشره من أخبار ومعلومات وعلم ومعرفة وفن .

ومما لاريب فيه أن انعدام الأحزاب فى لبنان بالمعنى الأوروبى والأميركى قد جعل الصحف اللبنانية خاضعة لأهواء أصحابها ، ومع هذا فقد بدأت بعض الأحزاب السياسية تبرز الى الوجود بينها : «الحزب الاشتراكى التقدمى» الذى يؤمن بمبادىء الاشتراكية الحديثة ، و « الحزب القومى الاجتماعى » الذى يعتقد بوحدة سوريا السياسية ومن ضمنها فلسطين وشرق الأردن والعراق ، وحزب الكتائب « أو منظمة الكتائب » الذى يؤمن بلبنان بوضعه الحاضر وحدوده الحالية والتعاون مع البلدان العربية تعاونا يبقى على استقلاله وحريته ، و « الحزب الشيوعى » وهو حزب ممنوع ، و « حزب النداء القومى » وهو يؤمن بالوطن العربى الكبير وينشد له الوحدة فى ظل مبادىء تقدمية لاطائفية ، و « حزب الكتلة الوطنية » وهو حزب ينظر الى الكيان اللبنانى نظرة الكتائب ، و « الهيئة الوطنية » وهى منظمة تعمل فى الحقل اللبنانى والميدان العربى « والنجادة » وهى منظمة تؤمن أيضا بالوطن العربى الكبير . ومركز هذه الأحزاب كلها بيروت كما أن ثمة أحزابا ومنظمات لاتختلف فى أهدافها عن الهيئة الوطنية والنجادة فى طرابلس .

وقد أنشأ معظم هذه الأحزاب والمنظمات جرائد تنطق باسمها : فجريدة « العمل » تنطق باسم « الكتائب » وجريدة « النداء » تنطق باسم حزب النداء القومى ، وجريدة « الأنباء » تنطق باسم الحزب التقدمى الاشتراكى كما أن جريدة « الاشتراكية » تعد موالية له وجريدة « البيرق » تنطق باسم الكتلة الوطنية كما أن جريدة « الصحافة » تعد موالية لها وجريدة « الصرخة » الطرابلسية تنطق باسم الحزب الشيوعى كما أن جريدة « تلغراف بيروت » تعد موالية له وجريدة « النهضة » و « صدى لبنان » و « النهار » و « الزوبعة » وسواها تعد موالية للحزب القومى الاجتماعى . ومما لاريب فيه أن هذه الأحزاب تؤازر ماديا ومعنويا هذه الصحف .

لمحة تاريخية :

حسب الصحافة اللبنانية أنها أول من استعمل لفظة « الصحافة » بمعناها الحالى ، وكان أول من استعملها الشيخ نجيب الحداد منشىء جريدة « لسان العرب » فى الاسكندرية وحفيد الشيخ ناصيف اليازجى، وكانت تسمى الصحف فى أول عهدها « الوقائع » ، وسميت أيضا « غزتة » نسبة الى قطعة من النقود بهذا الاسم كانت تباع بها الصحيفة فى فرنسا .

ولما أنشأ خليل الخورى سنة١٨٥٨ جريدة «حديقة الأخبار» فى بيروت أطلق عليها لفظه «جرنال» وهى كلمة فرنسية معناها يومية ثم رأى الكونت رشيد الدحداح اللبنانى صاحب جريدة «برجيس باريس» الباريسية سد هذه الثلمة فاختار لفظة «صحيفة» وسار على غراره معظم أرباب الصحف فى ذلك العهد وبعده . ثم كان من أحمد فارس الشدياق اللبنانى صاحب «الجوائب» فى القسطنطينية ومناظر الكونت رشيد الدحداح فى بعض المسائل اللغوية أن عقد العزيمة على استعمال لفظة « جريدة » وهى « الصحف المكتوبة » كما ورد فى معجمات اللغة . ومن ذاك الوقت شاع اسم الجريدة لدى جميع الصحفيين بمعناها العصرى .

وحسب اللبنانيين فخرا أن أحد أفذاذهم الشيخ ابراهيم اليازجي كان أول من استعمل لفظة مجلة للصحيفة الدورية التي تصدر على شكل الكراسة وكلمة المجلة معناها « صحيفة الحكمة » كما ورد في القاموس .

وحسبهم أن أول صحافي عربي حضر بصفة رسمية مؤتمـرا عاما للصحافة كان لبنانيا وهو الأمير أمين أرسلان من الدوحة الأرسلانية وذلك عام ١٨٩٧ في استوكهلم عاصمة أسوج .

وحسبهم أن أول من اخترع آلة لصف حروف الطباعة العربية وآلة لتوزيع الحروف تسهيلا لسرعة انتشار الجرائد كان رشيد الخوري صاحب جريدة « الرموز » في بونس ايرس سنة ١٩٠٨ .

وحسب الصحافة اللبنانية فخرا أن أول جريدة عربية أقامت احتفالا رسميا لمرور خمسين سنة على ظهورها كانت « حديقة الأخبار » البيروتية لصاحبها خليل الخوري وذلك في ١٣ كانون الأول سنة ١٩٠٨ ، وأن أوسع مجموعة للصحف العربية وحدها يملكها مواطن لبناني كبير هو الكونت فيليب دي طرازي ، وأن أول جريدة أسبوعية سياسية علمية تجـارية أنشئت في بيروت ١٨٥٨ أنشأها خليل الخوري اللبناني ، وأن جريدة ثانية ظهرت في باريس باسم «برجيس باريس» عام ١٨٥٨ لمحررها الكونت رشيد الدحداح اللبناني وقد عاشت خمس سنوات وتسلم ادارتها في سنتها الأخيرة الشيخ سليمان بن علي الحرائري الحسني التونسي من مشهوري كتاب ذلك العصر وأن جريدة ثالثة هي « الجوائب » برزت في الآستانة أسبوعية سياسية سنة ١٨٦٠ لمنشئها الكاتب الخالد واللغوي الكبير أحمد فارس الشدياق اللبناني والصحافي « رقم واحد » بين سائر الصحفيين العرب في ذلك الزمن وربما في هذا العصر .

وبعد أن لعبت « الجوائب » دورا مهما في سياسة الشرق نقلت ادارتها سنة ١٨٨٢ الى القطر المصري حيث خلفتها جريدة « القاهرة » ثم جريدة « القاهرة الحرة » فاذا اللبنانيون ينشرون الصحافة في مصر كما نشروها في لبنان والآستانة وباريس .

كانت الصحافة اللبنانية فى بداية أمرها وعلى وجه عام ضعيفة الأفكار ركيكة التعابير سقيمة الطبع ، خالية من التبويب ، فقد كان فن الصحافة مجهولا وسوق العلم كاسدة والعرب يغطون فى سبات عميق . ثم بطلت شيئا فشيئا هذه الألفاظ الركيكة والتعبيرات السقيمة ، باختمار الصحافة وارتقاء الأفكار وانتشار العمران واقبال الناس على المعرفة والأسفار والاحتكاك بالغربيين ومجاراتهم فى كثير من الأمور .

وقد كان الفضل للبنانى كبير نظير أحمد فارس الشدياق أن كان أول من سافر وسبر غور السياسة الغربية ووقف بذاته على أحوال أوروبا فسد الثلمة باتخاذ الأوضاع العربية لأكثر المعربات الفرنجية ولذلك كانت جريدته « الجوائب » أرقى الجرائد وكان صحافيو الغرب يعولون عليها فى معرفة أخبار الشرق .

واذا أردت أن أعدد الصحفيين اللبنانيين من الشيخ ناصف اليازجى الى بطرس البستانى الى أحمد فارس الشدياق الى الكونت رشيد الدحداح الى خليل الخورى الى ميخائيل وجميل ونجيب مدور الى الياس بك حبالنى لطال بى الأمر فهؤلاء كانوا الرواد ونحن التابعين الذين وطدنا النية على رفع لواء الصحافة العربية فى لبنان ، والسير على غرارهم الى أن نحقق أملنا فى اقامة أوطان عربية سعيدة ومجتمعات عربية فاضلة فنسير فى ركب الانسانية ونرفع من شأن النظم الديموقراطية والبرلمانية وننشر المحبة والسلام فى الأوطان العربية وفى جميع الأوطان .

الخلاصة أن الصحافة اللبنانية تعكس صورة من المجتمع اللبنانى بفرديته وتعدد مذاهبه وطوائفه يضاف الى ذلك الأحزاب الجديدة التى تتمثل فيها النزعات العقائدية الحديثة .

ومن المتناقضات المستحبة أن هذه الفسيفساء من الصحف التى تعد ضعيفة ، كلا على حدة ذات أثر كبير فى الحياة العامة اذ أنها على الرغم من اختلاف ألوانها واتجاهاتها تجمع فى أحايين كثيرة على القضايا الوطنية الخطيرة ، وتقود الرأى العام نحو المصلحة الوطنية المنشودة .

الاصلاح الاجتماعى فى مصر

مع إشارة خاصـــة إلى المناطق الريفية

للدكتور احمد حسين

ســـفير مصر فى أمـــريكا

ان من دواعى الاغتباط الشديد عندى أن أشارك فى هذه الندوة الأولى عن الحضارة الاسلامية — واننى لأشعر بالاكرام فى دعوتى الى هـــذه المشاركة بجهد المتواضع فى مناقشات هذه الجماعة الكبيرة من مشاهير العلماء وكبار الاخصائيين ، فلن تكون مساهمتى — بالقياس اليهم — الا مساهمة يسيرة .

أود قبل الدخول فى الموضوع أن أعبر عن شعور لا أشك فى أنكم جميعا تشاطروننى اياه : ذلك أن هذا الاجتماع من أنجع الوسائل فى ايجاد روابط المودة بين الغرب والعالم الاسلامى ، فان أســـاس المودة الصادقة هو حسن الفهم . والشيء المنشود ههنا هو تفهم الحضـــارة الاسلامية فى شتى مناحيها . واذن فالداعى الى اجتماعنا مقصد من أشرف المقاصد . وما أجدر الذين فطنوا الى هذه الفكرة وجهدوا فى اخراجها الى حيز الوجود بأطيب الشكر منا .

وفى اعتقادى أن موضوع بحثنا اليوم (وهو الاصلاح الاجتماعى) هو أقوم سبيل الى الفهم الصحيح ، فهو مجال لا يجوز لنا فيه الاختلاف ، اذ أن ما نتناوله هو الضرورات والآمال التى تعم البشر أجمعين ، وهو فى الوقت ذاته من أشق ميادين العمل . لأننا نواجه فيه شتى ضروب الطبيعة البشرية المعقدة ، والمشاكل الاجتماعية والاقتصادية الأساسية للمجتمع ، على أشد وجوهها غموضا . وليس من الميسور اجراء التجارب المعملية

فى مثل هذه المسائل ، وليس من الميسور الوصول بها الى مرتبة من الدقة والضبط شبيهة بما فى الحسابات الاحصائية والعمليات الميكانيكية . بيد أن الهدف الذى يواجهنا له قيمته الجليلة ، بالنظر الى أن أسمى غايات الجهود البشرية هو تحقيق السعادة الصحيحة بأصدق معانيها للجميع ، عن طريق اقرار الرخاء والعدالة الاجتماعية والأمان الاجتماعى .

يفرض على اتساع مجال البحث وضيق الوقت أن أقصر ملاحظاتى على جانب واحد من تجاربنا فى باب الاصلاح الاجتماعى بمصر . والشطر الأكبر من هذه التجارب يتصل بالعمل فى المناطق الريفية حيث يعيش ٧٥٪ من مجموع السكان ، وحيث تتطلب هذه المسائل مزيدا من العناية . ولكى أكون عمليا سوف أسوق أمثلة معينة مستمدة من بعض المشاكل والبرامج التى ساهمت فيها بشخصى ابان اشتغالى فى هذا الحقل مدة تربو على العشرين عاما .

يدلنا استعراض تاريخ الاصلاح الاجتمـاعى فى مصر على أنه قد اتخذت فعلا منذ سنة ١٩٢٣ تدابير تبشر بالنجاح . ولذكر هذه السنة بالذات مغزى خاص لأنها كانت مطلع الحياة الدستورية فى البلاد ، وتحرر الادارة المصرية الى حد ما من الاشراف البريطانى .

كان من أولى الخطط التى جربت فى سنة ١٩٣٤ مشروع محو الأمية فقد اتفق على أن التعليم الأولى مهمة الدولة ذاتها ، وصدر قانون بجعل التعليم الأولى الزاميا مجانيا . وأقيمت المدارس ، وتم تدريب المعلمين ، وأنفقت عشرات الملايين من الجنيهات على المشروع . غير أن النتائج كانت غير موجبة للرضى . فان هذه المدارس التى وضعت على أساس الحياة فى المدن ، وطبقت دون تنسيق يتفق والبيئات الريفية ، لم تبلغ شيئا من النجاح . فقد كان عدد الملتحقين بالمدارس جد قليل ، وكانت نسبة التلاميذ الغائبين فى كثير من المناطق فوق ٧٠٪ ، لأن الفلاحين لم يكونوا يطيقون الاستغناء عن عمل الأحداث فى المزارع ، لقلة مواردهم المالية ، الا أن القانون كان يلزمهم بارسال أطفالهم الى المدارس والا تعرضوا للجزاء ان

هم قصروا فى ذلك . فكان هذا الأمر مبعث كثير من التذمر ضد الحكومة، وصار الأطفال الذين يؤمون المدارس غير هانئين بمعيشة القرى ، وكانوا ينظرون بعين الازدراء الى مهنة الفلاحة ، ويخالون أنهم أصبحوا أهلا بهذا القدر اليسير من التعليم لأن يحصلوا على وظائف كتابية فى المدن ، ولكن المدن لم تكن فى حاجة اليهم .

وأفضت التجديدات التى أدخلت فى السنوات العشر الأخيرة الى تحسن ملموس ، فقد استحدث نوع جديد من المدارس الريفية على أسس جديدة من حيث المبادىء والأهداف التربوية . فكان نصف اليوم فقط مخصصا للدرس فى غرف الدراسة وأما النصف الآخر فكان يصرف فى التدريب على أفضل طرق الزراعة وتربية الحيوان والحرف اليدوية ، فى مصانع صغيرة أو حدائق ملحقة بالمدارس . وأفضى ذلك الى زيادة اهتمام الآباء والأطفال ، فان معناه عندهم كان الاستعداد لمعيشة أرغد . وأفضى أيضا الى ايجاد عناصر أصلح ، أكثر انسجاما مع بيئتهم وأقدر على خدمة مجتمعهم . هذا الى أن الحكومة أدخلت فى المدارس نظام الخدمات الطبية ، مما ظفر بالاستحسان والاعجاب ، ونتج عنه ارتفاع المستوى الصحى بين تلاميذ المدارس . ثم صارت المدارس فيما بعد تقدم مجانا الى كل تلميذ يحضر الى المدرسة وجبة من الطعام كاملة العناصر فى كل يوم. وأدت جميع هذه التدابير أيضا الى زيادة ظاهرة فى عدد التلاميذ الملتحقين بالمدارس والى انخفاض نسبة الغياب .

المثال الثانى أستخلصه من تجاربنا فى الحركة التعاونية التى بدأ عهدها فى سنة ١٩٠٩ عندما كان أحد الزعماء الوطنيين المتحمسين وهو المرحوم « عمر لطفى » يجوب أنحاء الريف مجاهدا فى سبيل انشاء الجمعيات التعاونية . وقد وفق الى خلق شىء من الاستجابة لدعوته والتشيع لفكرته ، كما جمع حوله فريقا يعتد به من الأنصار وأنشئت فى مدى سنتين جمعيات عديدة ، وسارت فى عملها سيرا حسنا . غير أن هذا البرنامج كله كان قائما على غيرة هذا الرجل وكفاحه ، فلما توفى فى

سنة ١٩١١ لم يكن هناك مع الأسف أحد يستطيع أن يسير بهذه الحركة قدما ، فآل افتقار البلاد الى القادة المدربين والى الاعتمادات المالية — فى الأكثر — الى فشل هذه الجمعيات حتى ما كان قد أسسه هو منها .

ثم عادت هذه الحركة الى النشاط فى سنة ١٩٢٣ ، عندما اضطلعت الحكومة بأمرها ، لما تبين لها من أن الجمعيات التعاونية من أصلح الوسائل الديموقراطية للأخذ بيد الفلاحين ، فأصدرت أول قانون للتعاون . وكلف الموظفون الاداريون فى المديريات والقرى بالتعجيل بانشاء الجمعيات التعاونية ، وسرعان ما تأسست فى جميع أرجاء البلاد مئات من هذه الجمعيات .

وكان الفلاحون ينضمون الى الجمعيات ، ويسددون الاشتراكات ويسجلون هذه الجمعيات على اعتقاد أنهم انما ينفذون أوامر الحكومة ، ولم يكن لديهم فهم صحيح لمعنى التعاون . ولم يكونوا قد آمنوا بأنه شيء ينفعهم ، ولم يكونوا على علم بطريقة ادارة الجمعية التعاونية اذا ما تم تأسيسها . وكان انخفاض مستوى التعليم عموما سببا فى صعوبة العمل حتى فى المحافظة على القيد الصحيح فى دفاتر حسابات الجمعيات ولذلك لم يكن عجبا أن ينهار المشروع بالسرعة التى ظهر بها ، وكان لانهياره مذاق مرير فى أفواه أولئك الذين بددوا عليه أموالهم .

عادت الحكومة سنة ١٩٢٧ الى محاولة جديدة لانشاء الجمعيات التعاونية وسن قانون منقول عن القوانين المعمول بها فى البلاد الغربية يشتمل على المبادىء التى قررها « روتشديل » و « رافيسين » . وقد توخى مزيد من الحرص لضمان سلامة مصالح الفلاحين الذين ينخرطون فى سلك الجمعيات الجديدة ، وتكفلت الحكومة بضمان الحصول على اعتمادات سخية ، فاتسع نطاق الحركة ، وزاد عدد الجمعيات الى عشرة أمثال ما كان موجودا منها . ولكن حماستنا فى العمل تجاوزت حدود التفكير المتئد . فكان جل همنا مرتبطا بزيادة العدد واتساع العمل ، دون الالتفات الى تربية الأعضاء التربية التعاونية الصميمة ، فلم يكن الفلاح العادى عالما بمسئولياته ، وبميزاته الديموقراطية بصفته عضوا فى الجمعية.

ونجمت عن نظام توزيع ملكية الأرض عدة مشكلات : فلم يكن كبار الملاك ليقبلوا مبدأ المساواة فى الأصوات ، وكان صغار الفلاحين أضعف من أن يستمسكوا بحقوقهم . وقد شوهد فى كثير من الحالات أن كبار الملاك سرعان ما احتكروا ادارة الجمعيات وخدماتها والمزايا التى تعود بها . وأغرت الأعضاء الشروط السهلة — نسبيا — للحصول على القروض بالتمادى فى الاقتراض فوق حاجتهم الحقيقية وفوق قدرتهم على السداد .

بيد أن مرور الأيام وانتشار التعليم أصلحا من هذه الحال بالتدريج ، فوفقنا الى استعادة الايمان بالحركة الذى سبق أن تحطم فى المحاولتين السابقتين ومهد لهذا النجاح نشر التربية التعاونية الحقة بوساطة اذاعة المطبوعات الخاصة ، والقاء المحاضرات التى يعدها الموظفون المتخصصون، وفتح المدارس التعاونية لتدريب الموظفين الاجتماعيين . كما مهد لهذا النجاح اشتراك الفلاحين فعلا فى المناقشات والمساجلات ، وكان العمل أيسر وأسهل فى القرى التى يتسنى فيها الاهتداء الى قائد صالح من أهلها ، والقرى التى كان التعليم فيها قد تأصلت جذوره . وأفضى ذلك الى أن اكتسبت الجمعيات القائمة الآن — وهى تبلغ الألفين — القوة والقدرة وأسدت شتى الخدمات التى تقوم بها خير الأيدى الى المجتمعات التى تحيط بها .

ننتقل بعد هذا الى ميدان الصحة العامة ، حيث كان العبء هائلا حقا ، فقد أضفى الاهمال الذريع الذى تغلغل فى البلاد مدى عشرات السنين على هذه المشكلة جسامة شنيعة ، ولم يكن من السهل أن يتبين الانسان من أى مكان يبدأ الاصلاح . على أن أخطر جانب فى الموضوع كان انتشار الأمراض الريفية المستوطنة ، فكانت البلهارسيا والانكلستوما تستنزفان قوة الفلاح ، ولذا تركزت الجهود فى العمل الحثيث المتواصل على علاج ضحاياهما التعساء ، وعلى شفائهم منهما . ولكن سرعان ما تجلى أن ما ينفق فى هذه السبيل من الوقت والمال يذهب أدراج الرياح، لأننا كنا بازاء حلقة مفرغة ، فالمرضى الذين يجرى علاجهم لايكتسبون

المناعة ، وكثيرا ما كانوا يقعون بين براثن المرض بعينه من جديد بعد شفائهم منه .

وقد أدركنا منذ عشر سنين أن الوقاية أجدى من العلاج ، فقد ثبت أن القواقع فى الترع والقنوات أشد مباءة لجراثيم المرض ، وتوصلنا بطريق البحوث العلمية الى وسائل عملية ناجحة فى ابادة تلك القواقع وجهدت الحكومة فى الوقت ذاته فى السير قدما ببرامج مدروسة لنشر الثقافة والنهوض بالأحوال الصحية فى البلاد . وقد نجحت الجهود المنظمة خلال السنوات القلائل الأخيرة فى قطع دابر القواقع من ثلاثة أرباع المديريات ، فأصبحت نسبة التعرض للعدوى ربع النسبة القديمة . وتبين أن نفقات الخطة الجديدة تقل كثيرا عن نفقات الطريقة السابقة ، وتبين قبل كل شيء أن نسبة انخفاض عدد حالات العلل الجثمانية بين الفلاحين، ونسبة ارتفاع مستوى قدرتهم الانتاجية ، قد تجاوزتا حدود الحسبان وفاقتا كل ما يقدر بمال .

وكان لنا كفاح آخر فى ميدان انشاء المساكن . فقد كان من المعروف منذ أمد غير قصير أن حالة المساكن فى مصر عموما ليست طيبة على الاطلاق بل انها فى الحق كانت مهانة للكرامة البشرية . ولتلافى هذه الحالة ، عملت الحكومة بالاشتراك مع بعض المؤسسات غير الحكومية على البدء بمشروعات لاقامة المساكن النموذجية للفلاحين . ولكن كانت النفقات اللازمة فوق ما تحتمله الميزانية العامة ، وفوق طاقة الشعب . ولهذا أخفقت الفكرة التى كانت ترمى الى جعل هذه المساكن أنموذجا يحتذى وتبنى على نمطه مساكن مماثلة فى القرى المجاورة . وكان قد بدىء فى المدن بمشروعات مشابهة لهذا لاقامة مساكن للعمال الصناعيين فلقيت نفس المصير للأسباب ذاتها .

وكانت نتيجة هذه التجربة المريرة أن تقررت سياسة الاقتصار فى منح الاعانات الحكومية لمشروعات المساكن على الحالات التى يكون فيها أصحاب الشأن من الأهلين راغبين فى الحصول عليها ، قادرين على أدائها.

فانحصرت الاعانات الحكومية عندئذ فى بذل الارشادات ، والاعفاء من الضرائب ، ومنح قروض مبدئية بفوائد يسيرة . وكانت الحكومة — كلما اقتضى الأمر — تقدم الأرض اللازمة لاقامة المبانى . ومن أهم الأوضاع التى أفضى اليها هذا التطور أن اضطر الناس أنفسهم الى تأسيس الجمعيات التعاونية لبناء المساكن . وان من أسباب ابتهاجى أن أذكر أننى منذ عشرة أشهر شرفت بدعوتى لارساء الحجر الأساسى فى أول منزل يقام فى أول مشروع تعاونى للمساكن .

فى مستهل خريف سنة ١٩٣٩ كان الوعى القومى بمشكلات الاصلاح الاجتماعى فى مصر قد استيقظ ، فأسست الحكومة فى تلك السنة وزارة خاصة للشئون الاجتماعية تضم الادارات الخاصة بالتعاون والعمال والخدمات الاجتماعية ، وكان المحور الجديد للاهتمام يرتكز على وضع الخطط للاصلاح الاجتماعى بحيث تكون أشد احكاما وترابطا وأكثر انسجاما وتوافقا . وتم اصدار سلسلة كاملة الحلقات من تشريعات العمل طبقا لتوصيات منظمة العمال الدولية . وأنشئت ادارة جديدة لشئون الفلاح ، وكان من حظى أن أعين أول مدير لها .

قضت تعاليم الاسلام منذ ثلاثة عشر قرنا باقرار مبدأ مسئولية الدولة عن جميع الرعايا المعوزين وأقامت لكفالة اضطلاع الدولة بهذه المسئولية نظامى الزكاة وبيت المال . بيد أن التطورات التاريخية فى كثير من أقطار العالم الاسلامى قد عرقلت بعدئذ سير هذين النظامين أو أودت بهما فعلا . ولكن الايمان بالاصلاح الاجتماعى فى وزارة الشئون الاجتماعية كان قد نضج فى سنة ١٩٤٩ بعد عشر سنين من انشائها الى الحد الذى أدى الى الاعتراف بأن الاعانات الاجتماعية لايمكن أن يفوض أمرها الى الاحسان والصدقة تأتى من أيدى الناس ، بل ان الدولة هى المسئولة عن كل فرد من الرعايا يحيق به الفقر والعوز .

وتوجت جهود الوزارة فى سنة ١٩٥٠ باصدار قانون الضمان الاجتماعى وهو الذى يقضى أولا بأن هناك أربع طوائف كبرى تستحق الحصول على

معاشات : وتلك الطوائف هى المسنون والعاجزون عن العمل والأرامل والأيتــام . وهناك طوائف أخرى عدت فيمن يســتحق بعض الاعانات كالعاطلين عن العمل والمرضى . ومن أهم ما تنبغى ملاحظته أن هدف هذا القانون لم يكن مجرد توزيع الرواتب والاعانات ، فقــد كان يرمى الى تدابير انشائية ذات شأن نحو اعادة تدريب العجزة وتعليم الأيتام لكى يصبحوا مواطنين صالحين قادرين على كفالة أنفسهم بأنفسهم . وتوكيدا لمبدأ التضامن الاجتماعى قضى القانون فوق ذلك بالتأمين الكامل على جميع سكان الأرياف والمدن على أساس عدم أدائهم أى رسم لهذا التأمين. ونص القــانون على اعانة الأجانب الذين يقطنون فى مصر . وقد أطرى الخبراء الدوليون هذا القانون ووصفوه بأنه تشريع تقدمى حكيم للاصلاح الاجتماعى .

لم يكن معنى الاعتراف بمســئولية الدولة عن الضـمان الاجتماعى والاعانات آننا فى غنى عن المساعى الخاصة فى هذا المجال . فهناك كثير من الجمعيات الخيرية الخاصة ظلت طوال السنين تؤدى خير الأعمال ، ولها أن تفاخر بما سجلته لنفسها من الأفضال . ولا يزال فى وسعها — بخبرتها وجهودها — أن تعمل الكثير فى سبيل التقدم . فهى تستطيع أن تسدى فى حالات معينة خدمات انسانية هى أقدر عليها وأكفأ فيها من المصـالح الحكومية . وهى أقرب الى المثل العليا فى التضامن والتكافل الاجتماعى وروح التآخى . ولدينا اليوم فى مصر ٣٠٠٠ (ثلاثة آلاف) جمعية من هذا القبيل أو يزيد . وكثير منها له نشاط جم فى ميدان الصحة العامة والتعليم والخدمات الاجتماعية . وبعضها يقوم بعمل الرواد فى مجال الاصلاح . وان بلادا كبلادنا — لم يتم بعد ازدهارها الاقتصادى — لفى أشد الحاجة الى مثل هذه الجهود . لذلك تشـجع وزارة الشئون الاجتماعية هــذه المنظمات المتطوعة وتعاونها أدبيا وفنيا وماليا .

وقد غدا « المركز الاجتماعى » الذى أتت به « مصلحة الفلاح » حجر الزاوية فى النهضة الريفية بالقرى المصرية وقــد مضى اليوم على افتتاح

« المراكز الاجتماعية » الخمسة الأوائل اثنتا عشرة سنة ولكننا اليوم نباهى بأن لدينا مائة وستين من هذه المراكز انتشرت فى جميع أنحاء الريف . وقد وضعت هذه المراكز على أساس أن يقوم كل منها بخدمة نحو عشرة آلاف شخص ، ويحوى قاعة للاجتماعات مزودة بجهاز للراديو ، ومكتبة ، ثم يحوى كذلك مستوصفا ودارا للأمومة ومحطة للمياه النقية بها مغسل وحمامات ، ويحوى أيضا مصنعا صغيرا للحرف البسيطة وناديا ريفيا ، يضاف الى ذلك أى شىء يريد الناس أن يضموه اليه .

وقد سبقت انشاء هذه المراكز دراسات تفصيلية وبحوث دقيقة ، ووضعت بعض المبادىء والتزم بالمحافظة عليها : منها أن المبانى يجب أن تكون بسيطة غير كبيرة النفقات لكى يتاح نشر هذه المراكز فى جميع أرجاء البلاد ، ومنها أن المركز يجب أن يتصدى لجميع مشاكل الناحية فى وقت واحد وأن يلم بها جميعا . ويجب أن يكون الباعث على افتتاح أى مركز جديد هو رغبة الناس الذين سينتفعون به ، ويجب أن يبدأوا هم بالعمل اذ يجب أن يؤمنوا بأن المركز سوف يؤدى لهم خدمات نافعة . والمفروض أن يساهموا هم بتقديم الأرض اللازمة وبعض المواد الانشائية والعمال ونحو ألف وخمسمائة من الجنيهات فى مقابل الكلف المبدئية للمبانى . وقد تدفع الحكومة اعانة مالية لتغطية كلف المبانى وتقوم بتوريد الأثاث والأدوية ، وتزود المركز بأخصائى زراعى اجتماعى ، وممرضة وقابلة . وتدفع الحكومة أيضا اعانة مالية أخرى سنويا لتغطية مصاريف ادارة المركز . وقد يستعين المركز بأحد الأطباء حسب اختياره لكى يعود المركز ثلاثة أيام على الأقل فى كل أسبوع على أن يتحمل المركز مكافأة هذا الطبيب ، وذلك عن طريق جمع رسم قليل من الأهلين .

ويجب أن يكون المركز من جميع الوجوه منوطا بالشعب نفسه من حيث انشاؤه وادارته ، ويجب أن تصدر قراراته بالطريقة الديمقراطية عن اللجان التى ينتخبها الأهلون انتخابا حرا .

لقد أصبح من الأمور المقررة اليوم نجاح المركز الاجتماعى باعتباره

أفضل مؤسسة تخدم مصالح القرية المصرية وطنيا واقتصاديا وثقافيا واجتماعيا ، وهو دليل حى على أن التعاون الصادق بين الحكومة والشعب جدير أن يحقق النهضة الصحيحة بمستوى الأقاليم الريفية . ومما يبعث على الرضا أن الناس فى كثير من هذه المراكز شديدو الحماسة لها وقد أمكنهم — مع قليل من المساعدة المالية ومع التوجيه الفنى من الحكومة — أن يقوموا بردم المستنقعات ، واصلاح الطرق ، وبناء المدارس ، وفتح الملاعب العامة والمتنزهات للجمهور . وهم يتناقشون فى مطالبهم ، ويضعون خطط العمل بأسلوب ديموقراطى محض ، ويتطوعون ببذل ما يحسنون عمله خدمة للمجموع . وبذلك استطاعوا أن ينهضوا بالانتاج الزراعى والحيوانى ، وأن يستحدثوا صناعات ريفية معينة وألفوا الفرق التمثيلية والرياضيه . وقد شاهدت فى زيارتى لاحدى القرى قبل تكليفى بوظيفتى الحالية بقليل أن المركز قد نظم ثمانية عشر فصلا للدراسة المسائية مكافحة منه للأمية .

وقد أقرت الأمم المتحدة بأن هذه المراكز قد تكون أفضل الوسائل لادخال الاصلاح الاجتماعى فى البلاد التى لم يتم تقدمها الاقتصادى بعد. وقد أوفدت الأمم المتحدة عدة بعثات الى أقطار مختلفة لتحرى امكانيات النهوض بمستوى الأصقاع الريفية . واتجهت الأمم المتحدة أخيرا الى استعارة بعض كبار موظفينا الذين عملوا فى اخراج مشروعنا وذلك للانتفاع بهم فى اخراج مشروعات مماثلة فى بلاد بعض الدول الأعضاء بالهيئة .

ومما لا مراء فيه أننا قد سلكنا أولا طريق المحاولة والخطأ ، ثم خطونا بطريق التخطيط والتصميم الى ادراك أصوب الاتجاهات نحو الاصلاح الاجتماعى فيما نعتقد . على أننا نعلم أننا ما زلنا فى بداية طريق شاق طويل ، ولكننا واثقون بأننا سوف ندرك فوزا أعظم ونبلغ نجاحا أرفع بفضل قيامنا بشئوننا وعملنا المتواصل واعتمادنا على أنفسنا مع ما قد يصلنا من معونة .

بيد أن هناك مسألة أخرى كانت تتطلب حلا مختلفا عن هذه الحلول ،

ذلك أن فى نظام توزيع ملكية الأرض بالبلاد عيوبا بارزة أفضت الى جعل عدد قليل من كبار الملاك ذوى نفوذ مستفحل. وظلت الحال على هذا الوضع الشبيه بالاقطاعيات فى مصر مدى قرون عديدة، وكانت سببا فى الحيلولة دون التقدم والنهوض وسببا فى نكبة سواد الأمة. ويرجع الفضل فى تصحيح هذه الأوضاع الى النظام الجديد فى مصر. فقد أقدم النظام الحاضر على خطوة جريئة — بعد قيامه ببضعة أشهر — فأصدر قانون الاصلاح الزراعى الذى قرر حدا أقصى لملكية الأطيان بمائتى فدان؛ وقضى بتوزيع الزيادات على ملكيات صغيرة لاتتجاوز خمسة آفدنة وآن تباع بأسعار معقولة. وقد تصدى القانون للأحوال السيئة التى كان يعيش فيها المستأجر الصغير والعامل الذى لايملك أرضا، والتى كان مبعثها قلة الأرض وتزايد عدد السكان: تصدى القانون لهذه الظروف فحدد ايجارات الأطيان على أساس أدنى من القديم، وحدد أجور العمال الزراعيين على أساس أعلى من القديم وأوفر جزاء للعمال. وهذا التدبير وحده يمتاز على كل ما عداه بكونه خطوة صحيحة طال انتظارها نحو تحرير الفلاح المصرى، ورفع روحه المعنوية، ومركزه الاجتماعى، وتحسين نصيبه الاقتصادى. والعوامل السيكولوجية التى يتضمنها هذا الاصلاح عوامل عظيمة، فقد وضع الأساس اللازم لنجاح أى نوع من التدابير التى تهدف الى الاصلاح الاجتماعى والاقتصادى.

تعلمنا من تجاربنا فى الاصلاح الاجتماعى أن المشكلات التى تواجهنا متأصلة الجذور، معقدة الوجوه، متداخل بعضها فى بعض، وأنه لايتسنى حلها بين عشية وضحاها، ولا يمكن أن تعالج كل منها على حدة، وكل خطة للوصول الى حل يرجى له النجاح يجب أن تبنى على مهاجمة جميع المشكلات دفعة واحدة. ويجب أن توجه عناية خاصة الى صلاتها المتبادلة وأثر بعضها فى بعض. ولكى نعالجها على الوجه الصحيح يجب أن تكون لدينا الأموال والخبرة الفنية والبرامج المنسقة.

ونحن الآن ندرك أن جذور المساوىء الاجتماعية تنبثق عن العسر

والضمنات الاقتصادى وندرك كذلك ونؤمن بأن النهضة الاقتصادية هى خير أساس تقوم عليه أركان التقدم الاجتماعى . والرخاء الناجم عن رفع مستوى المعيشة وجعله أكثر لياقة بالكرامة البشرية مما يهون من خطر هذه المشكلة ويتيح للناس أن يتصدوا لحلها من تلقاء أنفسهم . والرخاء أيضا يدر على الحكومة ايرادات أكثر تستطيع منها تمويل مشروعات الاصلاح الاجتماعى .

وقد سلم نظام الحكم الجديد فى مصر بهذه النظرية فأسس لذلك المجلس القومى لتنمية الانتاج ، وفوض اليه مطلق السلطة فى اجراء البحوث ووضع الخطط والبدء بمشروعات التنمية فى جميع مناحى الاقتصاد القومى .

ان خطط التنمية الاقتصادية والاجتماعية تعتمد — كما سبق أن ذكرت — على وجود البيانات الكافية والدرس الدقيق والبحوث العلمية. وما أمس الحاجة الى الفنيين المدربين للقيام بهذه الأعمال ! ولقد عملنا منذ سنين عديدة على تشجيع التعليم الفنى بالبلاد ، ولبثنا نوفد البعثات من الشباب الى خارج البلاد ليتلقنوا المزيد من المعارف ، ولكى يعودوا الينا بأحدث ما وصل اليه العلم . وزدنا من عدد المعلمين والأطباء والمهندسين والاقتصاديين والاجتماعيين . وأضحى هؤلاء المتخصصون ذوى كفاية ، وأصبحوا يملأون الوظائف فى مشروعاتنا التقدمية . ونحن نستعين بالاضافة الى جهود هؤلاء بالخدمات الكريمة التى يقدمها خبراء المنظمات الدولية وغيرهم من علماء برامج المساعدات الأخرى ونحن نستقبل بالتقدير ما نحصل عليه فى هذا الباب . وانه لينبغى تشجيع مثل هذا التعاون بين أمم العالم والتوسع فيه لأنه أصلح أداة لتحقيق السلم وادراك التقدم .

اننا فى مصر تفتقر الى المال للسير فى تنفيذ أكبر عدد نصبو اليه من المشروعات فى أقصر وقت ممكن وطالما وقف فى طريقنا العجز المالى وقيود الميزانية . وغير المعقول أن يطلب الى الحكومة أن تحمل وحدها عبء جميع الالتزامات . فانها سوف تعجز عن احتمال المطالب العظمى

مدى سنين كثيرة مقبلة — وكذلك الحال اذا نحن توقعنا من الشعب أن يحمل نفسه من فوق الأرض فاننا لن نبلغ مدى بعيدا نظرا الى شدة انخفاض المستوى الذى يجب أن نبدأ منه .

على أن هناك وجها أساسيا من وجوه الاصلاح الاجتماعى قد يعوض أو يزيد على الافتقار الى المال . ذلك أن هذه المسألة تتناول المخلوقات البشرية التى لها ارادة شخصية ومطامح ومهارات وقدرات وامكانيات فى القوى الروحية والمادية . واعتقادنا أن كل خطة ترسم لهؤلاء الناس دون رغبتهم وموافقتهم ومشاركتهم ، وكل خطة تفرض عليهم من كراسى الحكم فى عاصمة البلاد ، وكل مشروع يتجاهل تقاليد عاداتهم الاجتماعية سوف يستثير حفيظتهم ويستجلب قطيعتهم . ومن ناحية أخرى اذا نحن أيقظنا الوعى القومى الكامل عند الناس واذا نحن أمسكنا بزمام قدراتهم ومواردهم الطائلة وأحكمنا استخدامها وعملنا من أجلهم عن طريق العمل معهم فلنا أن نجزم عندئذ أننا سوف نقبض على زمام قوات ضخمة لاقبل لأى مجهود حكومى بمضارعتها . هذه القوات المستمدة من الاعتماد على النفس — اذا أعينت فنيا وماليا وأحسن تنسيقها باشراف الحكومة فى سياسة عامة للاصلاح الاجتماعى — فانها سوف تعود بأبرك النتائج والثمرات وتنيلنا أكبر قسط من النجاح .

التطور الاجتماعي للمرأة في مصر

للسيدة عقيلة الدكتور احمد حسين

لقد مضى ثلاثون عاما منذ أن جرؤت أول مصرية على تحدى نزعة المحافظة المصرية فألقت بنقابها فى مياه البحر الأبيض بطريقة « درامية »، وهى تخطو خارجة من الباخرة التى عادت بها من مؤتمر نسائى فى روما. وقد ظل الرأى العام المصرى زمانا طويلا ساخطا من تصرف السيدة هدى شعراوى ، كما ظل شعراوى باشا زمانا طويلا غير قادر على أن يغفر لزوجته ما سببته له من حرج بسلوكها الفاضح أمام كبار رجـالات الحكومة الذين تجمعوا لاستقبالها . على أن هذا المثال الذى ضربته هدى شعراوى قد احتذته مصريات أخريات ، واحدة بعد واحدة ، وبالتدريج نزعت نساء مصر الحجاب الحريرى الذى كان يفصلهن عن العالم الحر ، عالم الرجال . ان خلع نساء مصر لنقابهن بمحض ارادتهن كان بدء عملية تحرير تدريجى قامت هدى شعراوى واتحادها النسائى بدور كبير فيها .

وقد حدث قبل هذا بسنوات أن خرجت للمرة الأولى أول جماعة من المكافحات المصريات فى مظاهرة عامة ، لاليدافعن عن حقوقهن بل ليدافعن عن حقوق رجالهن ضد القوات البريطانية التى هددت باطلاق الرصاص على أية مظاهرة عامة . وقد تمكنّ من أن يفســدن الانذار البريطانى بتصدرهن الموكب ، معترضات بين الرجال المصريين والبنادق البريطانية. كما أنهن قد حرسن المبانى الحكومية والمخازن البريطانية . ويقال ان مقاطعة البضائع البريطانية قد سببت افلاس مؤسسات كثيرة . وهكذا كانت شجاعة المصريات وعزمهن عندما كن لايزلن محجبات بالنقــاب الرومانطيقى .

كانت حركة تحرير النساء فى مصر جزءا من حركة أكبر تهدف الى تحرير البلاد كلها عقليا وسياسيا واجتماعيا . ويمكن القول بأن هــذه

الحركة قد بدأت حوالى الزمن الذى ثار فيه عرابى على الخديو توفيق سنة ١٨٨١ . قاد عرابى ما يعتبر أول ثورة مصرية وطنية على الحكم المستبد فى التاريخ الحديث . ومما يؤسف له أن هذه الثورة قد قضى عليها تدخل القوات البريطانية ، وتبع ذلك ما تبع من احتلالها البلاد . على أن الحركة الفكرية التى صحبت الثورة استمرت وقتا طويلا لا يعترض سبيلها شىء على الرغم من محاولة البريطانيين وقفها . وكان أعلام هذه الحركة هم جمال الدين الأفغانى ، ومحمد عبده ، (وقد نفاهما البريطانيون بعد وقت من قيام الحركة) ، وقاسم أمين نصير المرأة المصرية العظيم .

كان جمال الدين ، (وهو عالم مسلم من أفغانستان ، كما يبدو من اسمه) ، رجلا مشربا حب الحرية للجميع ، وبتحقيق الكرامة الانسانية. وقد « أثر » — كما تقول الدكتورة نجلاء عز الدين : « ما لم يؤثر رجل آخر فى عقول من قدر لهم أن يصبحوا زعماء مصر الحديثة ، وفى حيواتهم »، وقد حرض الناس على محاربة الظلم فى جميع صوره . أما محمد عبده ، مريد الأفغانى ، والذى أصبح كبير علماء الجامعة الأزهرية ، فقد أخلص حياته لتفسير الدين الاسلامى مستهديا بالروح الحق للقرآن . وقد رأى أن الاسلام اذ يطالب بالمساواة للجميع انما يقيم أساس المساواة بين الرجال والنساء . أما قاسم أمين فانه الرجل الذى اتخذ قضية المرأة قضية له ، وقد كتب كتابين لقيا نقدا لاذعا ، وسخطا شديدا من غالبية مجتمعه المعاصر ، ولكن كان لهما ما هما أهل له من صدى فى النفوس الحساسة. ولقد قامت واحدة من النساء بدور بارز فى تلك الفترة المبكرة من البعث الفكرى ، هى الأميرة نازلى حليم ، التى كانت ذات ثقافة واسعة ، وكان بيتها ملتقى هذه الندوات الفكرية .

ولكن المصريات لم يظهرن فى الميدان جماعة واضحة الا سنة ١٩١٩، وهو وقت نهضتنا الوطنية . فحاربن البريطانيين أول الأمر فى سبيل حرية رجالهن ، ثم حاربن الرجال فى سبيل حريتهن أنفسهن .

ان القاء هدى شعراوى بنقابها فى البحر الأبيض لم يكن خروجا منها

على أى مبدأ من مبادىء الاسلام . والحق أن النقاب لم يكن له وجود فى أوائل الاسلام ، ففى تلك الأيام كانت النساء يظهرن فى المناسبات العامة بصحبة الرجال . وقد رويت أخبار كثيرة عن نساء حاربن الى جوار الرجال . وان عائشة زوج الرسول عليه السلام ، التى كان يلجأ اليها الرجال ويستشيرونها ، لمعرفتها الواسعة بالفقه وأمور الدين ، لمثال دال على الدور الفكرى الهام الذى قامت به طائفة من النساء فى تلك الفترة الباكرة من حياة الاسلام . وان شهدى ، زين النساء ، التى كانت تحاضر فى المساجد الجامعة ببغداد ، والتى أجازت جماعة من مشهورى عصرها كانت تعد من أبرز علماء القرن الثانى عشر للميلاد . أما فى الميدان الروحى فقد ارتقت بعض المسلمات الى مصاف القيادة . فرابعة العدوية وهى صوفية جليلة كانت بالبصرة فى القرن الثامن الميلادى ، قد اعتبرت فى حياتها من أولياء الله ، وقد علمت الرجال طريقتها وارشادها الروحيين .

ان النقاب وانعزال النساء فى رأى بعض الباحثين قد وفدا من بيزنطة لما اشتد ثراء المجتمع ورخاؤه ، ولما أخذت النساء يجردن من الحياة النافعة. فقد اصطنع النقاب لتمييز الحرة من الأمة التى كانت تعرض فى الأسواق ليفحصها الناس ، وكان الرجال يعتقدون أنهم يكرمون نساءهم بعزلهن ، وبتمييزهن من الجوارى اللائى كن يرحن ويغدون بينهم . وهكذا أصبح النقاب علامة توقير ، على النقيض من نظرة الغربيين اليه ، ومما يجدر ذكره فى هذا السياق أن المسيحيات والمسلمات فى المجتمع الشرقى فى العصور الوسطى كن يتخذن النقاب على حد سواء .

ولكن العوامل الاقتصادية قد قامت بدورها فى تشكيل السلوك الانسانى ، شأنها فى معظم الأحايين ، ففرضت على الفقيرات من القرويات والمدنيات حياة تعاون مثمر مع الرجل ، مجردة من النقاب ، ومن القيود غير الضرورية . أجل فان غالبية نسائنا لم يكن فى حال تسمح لهن بالحياة المرفهة التى يقتضيها النقاب ، ومن ثم ففى وسعنا أن نقول أنهن كن متحررات منه على الدوام .

ولما ألغى الرق ، وتغيرت قيم العالم ، لم يعد للنقاب سبب للوجود . ولكن الأمر اقتضى هدى شعراوى أن تقوم بذلك العمل « الدرامى » لتنبه عقلاء الرجال الى هذه الحقيقة .

ان معاملة الاسلام للنساء — حسب ما أعلم — معاملة غاية فى التحرر ، وهذه حقيقة جاهد محمد عبده جهادا كبيرا ليطبعها فى أذهان المسلمين فى زمانه . فالاسلام قد نظر الى المرأة نظرته الى كائن مستقل لا مجرد تابع للرجل . وان احتفاظ المرأة باسم أسرتها بعد الزواج ، وقدرتها على أن تتصرف فى مالها دون وساطة زوج أو وصى ، وأن تكون وصية على القصر ، وأن تقاضى من تشاء دون موافقة زوجها ، وأن تتاجر أو تتخذ مهنة دون حاجة الى الحصول على رضا زوجها ، كل هذا شاهد بالموقف المتحرر الذى يقفه الاسلام من النساء .

ان الاعتراف بأن للمرأة شخصية قانونية ، واستقلالا اقتصاديا ، لخطوة فى سبيل تحرير المرأة لم يخطها بعض المجتمعات الأوربية الا منذ زمن قريب جدا .

وان القرآن ليصور العلاقة بين الرجال والنساء فى صورة ثقة متبادلة، وتواد وتراحم ، وقد ورد فى الأثر : « خيركم خيرهم لنسائهم » .

وأما فى الميراث فان الاسلام قد أعطى النساء حقوقا لم تكن لهن من قبل . لقد غبرت فى الجاهلية أزمان لم يقتصر الأمر فيها على أن المرأة لم تكن ترث مال زوجها ، بل تعداه الى أنها هى كانت تؤول بالارث الى أدنى الذكور دما الى زوجها مع ما يرث من مال الزوج المتوفى . واذا كانت المرأة فى الاسلام لا ترث عن أبيها الا نصف نصيب أخيها ، فما ذلك الا لأن عبء المسئولية المالية فى الأسرة واقع معظمه على كتفى الرجل . فالمرأة فى الاسلام غير مطالبة بأن تنفق مليما واحدا من دخلها الخاص قياما بشئون المنزل أو الأطفال .

أما الطلاق الذى وصفه الاسلام بأنه أبغض الحلال الى الله ، فان اباحته لا تزال موضع جدال فى أشد المجتمعات تمدنا . وربما كان هناك كثير

مما يقال تأييدا للزواج الذى لا يشعر فيه الشريكان بأنهما مضطران بقوة القانون الى أن يحتفظا به الى النهاية ، بل يشعران فيه بأنهما متحدان بفضل تحابهما ، وعن طيب نفس منهما . ان الشريعة الاسلامية تحمى المرأة من اساءة الرجل استعمال حق الطلاق بفرض تعويض عليه أو « مؤخر صداق » كما يسمى ، وبدفع نفقة للمطلقة ولأولادها تتناسب ودخل الرجل . وفضلا عن هذا فان الشريعة تحمى المطلقة بأن تعاقب بالسجن الرجل الذى لايدفع النفقة المفروضة عليه فى الوقت المحدد ، وهذه ، فى واقع الأمر ، هى الحالة الوحيدة التى يعاقب فيها بالسجن على عدم الوفاء بالدين .

ان الحق المطلق للرجل فى أن يطلق امرأته ، هذا الحق الذى يبدو غير عادل بالنسبة للمرأة ، ليلطف من حدته أن لها هى أن تكسب ذلك الحق لو اشترطته فى عقد زواجها . أما كون هذا الحق الممكن للمرأة فى أن تطلق زوجها معينا على اساءة استعمال الطلاق أو معوقا لها فموضوع آخر . وضمانا لعدم اساءة استعمال الطلاق رسم للطرفين أن يعرضا أمرهما على صديق لهما يبذل وسعه ليمنعهما من عزمهما على الانفصال .

أما تعدد الزوجات فان الاسلام لم يبتكره ، كما أنه لم يستعره . فتعدد الزوجات من حيث هو نظام اجتماعى — من المرجح أن كان ثمة داع لوجوده — كان مألوفا أزمنة طويلة قبل أن يبزغ فجر الاسلام على شبه الجزيرة العربية . والكتاب المقدس ملىء بقصص عن زوجات ابراهيم وسليمان . والذى صنعه الاسلام هو تقييد تعدد الزوجات ، وعدم التشجيع عليه . وهذه عبارات القرآن فى هذا الشأن : « فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان خفتم ألا تعدلوا فواحدة » ، وفى نفس السورة : «ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم». وان اباحة الاسلام الزواج حتى أربع زوجات ، هذه الاباحة التى تعد تقييدا لما كان سائدا قبل الاسلام ، قد ألغاها من الناحية العملية تحذير

الله أن تتزوج أكثر من واحدة . وأيا ما كان فقد احتفظ بحرية الزواج بأكثر من واحدة ، وترك للرجل أن يتصرف بحكمته .

ان تعدد الزوجات لايبدو مشكلة خطيرة بناء على ما فى أيدينا من احصائيات ، فمن لهم أكثر من زوجة هم ثلاثة فى المائة ليس غير من مجموع الرجال المتزوجين . وفضلا عن هذا ، فالظاهر أن الزواج بأكثر من واحدة يزداد قلة بدرجة ملحوظة ، لاسيما بين جماعات المثقفين الذين يتزايد اتجاههم الى اعتبار تعدد الزوجات أمرا غير مشروع من الناحية العملية وذلك بسبب ما قد أخذ يلابسه من وصمة اجتماعية . ان ما يقع من الرجال أو النساء من اساءة الاستعمال لأى رخصة اجتماعية — كتعدد الزوجات أو الطلاق — ليعالج خير علاج عن طريق التعليم والتهذيب . هذا هو ما استخلصه كل المصلحين الاجتماعيين من الأفغانى ومريديه فى نهاية القرن الماضى الى « هدى شعراوى » واتحادها النسائى فى مطلع القرن الحاضر ، وحتى يومنا هذا .

لقد عاشت هدى شعراوى حتى شهدت تحقق ما كانت تحلم به من تعليم النساء . وأمكننا أن نقول عن بينة ان الفضل فيما تتمتع به النساء الآن من تكافؤ الفرص فى جميع ميادين التعليم يرجع الى هدى شعراوى ، والى تأييد المتحررين من رجال التربية مثل طه حسين ولطفى السيد .

وانى لذاكرة موجزا للتقدم الذى أحرزته المصريات فى التعليم فى الثلاثين السنة الماضية ، ثم معقبة على أثر بالحديث عن دور النساء فى الميدان الاجتماعى .

فى سنة ١٩٢١ —١٩٢٢ كان عـدد الفتيات الملتحقات بالمدارس الحكومية يبلغ ٢٤٣١٦ . ولم يكن عدد الملتحقات من هؤلاء بالمدرسة الثانوية الوحيدة الموجودة اذ ذاك الا ٤٣ . وبلغ عدد اللائى تلقين دراسة فى التربية والتعليم ٦٥٣ ، أما سائرهن فلم يتلقين الا تعليما أوليا . وفى أقل من ثلاثين سنة تضاعف عدد الفتيات فى المدارس الحكومية وفى المدارس الخاصة المعانة أكثر من عشرين مرة ، فوصل الى ٥٢٧٠٠٨ أو ما يزيد

على نصف مليون ، ولم يعد مقتصرا على المرحلة الأولية من التعليم . فانتظمت المدارس الثانوية ١٩٥١١ فتاة ، منهن ٩٩٤٠ فى المدارس المهنية و٣٧٥١ فى مدارس المعلمات .

وقد صار التعليم الثانوى منوعا بانشاء المدارس الفنية والمهنية للفتيات مثل مدرسة الخدمة الاجتماعية ، ومدارس التربية النسوية ، والتجارة ، والفنون الجميلة ، وفن التمثيل .

وأوليت التربية البدنية عناية كبرى فى جميع الحالات ويزيد عدد المنتظمات فى حركة المرشدات الآن على ١٥٠٠٠ فتاة .

وأصبحت الفتيات الآن يدرسن جنبا الى جنب مع الفتيان فى كل جامعة ، يدخلن فى ذلك كليات الهندسة والزراعة ، بعد أن كن ممنوعات من دخول الجامعة حتى سنة ١٩٢٧ . ويبين احصاء السنة الماضية أن عدد الملتحقات بالجامعة ، وبالكليات النسوية يبلغ ٣٥٠٠ . ويوجد عدد كبير من الفتيات فى بعثات خارجية للدراسات العليا . ومن الطريف أن ابنة مدرس بالأزهر قد حصلت حديثا على بكالوريوس فى علم الأجواء بمرتبة الشرف وهى فى طريقها الى الولايات المتحدة الأمريكية لتواصل دراساتها .

أما فى ميدان الأعمال فان الجراحات والمحاميات وطبيبات أمراض النساء والصحفيات وطبيبات الأسنان يمارسن مهنهن بنجاح فى المدن الكبرى . وفى هيئات التدريس بكثير من كليات الجامعة عالمات وأساتذة من النساء . أما فى مصالح الحكومة فان النساء ينافسن الرجال منافسة ناجحة ، وقد استطعن أن يصلن الى أعلى المناصب فى بعض ادارات وزارتى المعارف العمومية والشئون الاجتماعية .

كانت الفتيات اللائى يسعين الى الجامعات أول الأمر هن فتيات الطائفة المتحررة القليلة العدد ، وكذلك فتيات الطبقة المتوسطة الدنيا اللائى رأين فى الدرجة الجامعية وسيلة لتحسين حالتهن الاجتماعية والاقتصادية ، أما الفتيات اللائى كن يتمتعن فى بيئاتهن بحالة اجتماعية

واقتصادية راقية فقد كن يكتفين بالتعليم الثانوى . وكان أمرا طريفا غاية الطرافة بالنسبة الى أن ألاحظ أخيرا تغييرا فى موقف تلك الطبقة الشديدة فى محافظتها ، نتيجة للتغيرات الاجتماعية التى حدثت فى مصر . فهناك أمهات كن من سنوات مضت يصبن بالأغماء لو عرضت فكرة ذهاب بناتهن الى جامعة يختلط فيها الجنسان ، سمعتهن يقلن : « الآن بعد ذلك الاصلاح الزراعى ، صار المجال أضيق مما كان أمام بناتنا ليتزوجن رجالا أثرياء ، فخير لنا أن نرسل بهن الى الجامعات ليعوضن ما فاتهن » . وقد صنعن .

أما فى الميدان الاجتماعى فمن الممكن أن نقول ان المصريات قد أسهمن بنصيب فى أحداث الثورة الاجتماعية التى أنقذت مصر أخيرا من ألوان من الفوضى .

والأمثلة على الجماعات النسائية المؤسسة للقيام بالخدمات الاجتماعية تتراوح من النوع الخيرى القديم المشمول برعاية شخصية كبيرة ، الى تلك التى تصطنع أحدث الطرق فى الخدمة الاجتماعية وأشدها ديموقراطية. وفى مصر الآن مائة مؤسسة اجتماعية ، على الأقل ، ينفرد نساء بادارتها وتلقى من الحكومة كل عون وتأييد . وقد أنشىء بعض هذه المؤسسات منذ أكثر من نصف قرن ، وذلك بفضل الهبات الوفيرة من الخيرين من أغنياء المسلمين رجالا ونساء . وان تقديم الهبات فى سبيل الأغراض الخيرية كان ولا يزال سمة بارزة من سمات المجتمع الاسلامى ، اذ أن الزكاة — وهى النظام الاسلامى — لضريبة الدخل — تشجع عليه . لقد كانت الدولة الاسلامية مطالبة بتنظيم اعانة الفقراء ، وهى بهذا كانت تصطنع صورة من صور الضمان الاجتماعى .

وفى فجر حركتنا القومية ظهرت جمعيات أخرى ، أولاها الاتحاد النسائى ، الذى أشرت اليه من قبل ، والذى أوجد بعض مشروعات اجتماعية فضلا عن أوجه نشاطه الفكرى النسائى . ثم هناك جمعية المرأة الجديدة التى أخذت اسمها عن كتاب قاسم أمين « المرأة الجديدة » .

والمشهور من أوجه النشاط المتنوعة التى تقوم بها هذه الجمعية هو دروس الحياكة التى تعطيها لمن لم تسعدهن الفرص من الفتيات ، والتى أخرجت حائكات أصابت محلاتهن شهرة وطنية . كما أن جمعية المرأة الجديدة معروفة بالتقدير الذى أولته اياها وزارة الشئون الاجتماعية اذ عهدت اليها بادارة ملجأ لليتامى كانت الوزارة تديره — أو لعلها كانت تسىء ادارته — وأرجو أن يغفر لى زوجى هذه الملاحظة فان هذه كانت خطوة موفقة منه عندما كان وزيرا للشئون الاجتماعية ، وهو يستطيع أن يؤكد أن حالة الملجأ قد تحسنت تحسنا كبيرا تحت ادارة جمعية المرأة الجديدة.

وفى مطلع الحرب العالمية الثانية ، كونت جمعية نسائية هامة ، بناء على رجاء جمعية الهلال الأحمر للرجال ، وأصبحت جمعية ملحقة بالمؤسسة الكبرى . وهذا مثال آخر على اعتراف الرجال بدور النساء الذى لاغنى عنه فى الميدان الاجتماعى . واعتمد على هذه الجمعية بالاشتراك مع مبرة محمد على ، وهى مؤسسة أخرى هامة ، فى الحملة ضد الأوبئة التى أصابت البلاد منذ سنوات مثل الكوليرا وملاريا الجامبيا . لقد أبدت هؤلاء السيدات — ومعظمهن من الطبقة العليا الموسرة — قدرا فائقا من الشجاعة والتضحية بالنفس ، بتركهن قصورهن المترفة فى القاهرة وسكناهن الخيام فى أشد المناطق اصابة بالوباء . وكان هذا الاخلاص فى العمل دأبهن عندما كن يحاولن التخفيف عن آلام ثمانمائة ألف من اللاجئين الفلسطينيين .

ويجدر بى أن أذكر كذلك جمعية تحسين الصحة التى تخصصت فى الحملة ضد السل ، وذلك بتقديم العون الى المصابين والى أسرهم . وقد أقيم معزل رائع بجوار الأهرام حيث يتمتع مئات من أطفال مرضى السل بحياة صحية ، كما أنهم يتلقون تعليما أوليا ومهنيا . وان ما تتصف به ادارة هذا المعزل من براعة لشاهد آخر بصلاحية المرأة المصرية الجديدة .

وفى وسعى أن أشير الى عشرات من الأمثلة الأخرى لجمعيات نسائية تعمل لهذا الغرض نفسه ، وهو الأخذ بيد الطوائف البائسة من شعبنا .

ولكننى سأقتصر على مثال واحد من جمعية أهتم بها اهتماما خاصا اذ كنت عضوا سابقا بها . وهذه الجمعية هى لجنة القرية بنادى سيدات القاهرة . لم تتكون هذه اللجنة الا منذ ثلاث سنوات . أما النادى نفسه فقد كان قائما قبل ذلك بزمن طويل ، وكان الغرض الرئيسى من انشائه تقديم ضروب من التسلية الاجتماعية لسيدات القاهرة ، مع ألوان طفيفة من النشاط الخيرى . قامت اللجنة حديثة التكوين بتجربة العمل مع القرويات فى « سنديون » وهى قرية تقع بالقرب من القاهرة . كان مما لا يتصور أن يتوقع من نساء يعشن بعيدات عن القرية ، ولديهن من الأعمال ما لا يدع لهن مجالا لزيارة القرية يوميا ، أن يقمن بأى عمل يستحق الذكر فى أى سبيل من السبل . وكانت هذه هى المشكلة التى تواجه العدد المتزايد من أولئك المدنيات الراغبات أشد الرغبة فى مساعدة مجتمعاتنا القروية الفقيرة. وقد هيأ حسن الحظ للجنة القرية فكرة العمل مع مركز ريفى . وفى مصر مائة وستون من هذه المراكز مفرقة على أنحاء البلاد . والمركز الاجتماعى الريفى ، كما نظمته ادارة الفلاح بوزارة الشئون الاجتماعية ، هو مشروع معان مستقل لتحسين حال الجماعة ، وفضلا عن تنظيمه القـرويين فى مجموعات عاملة للنهوض بالمشروعات الاصلاحية ، يقدم خدمات محلية مثل العناية الطبية ، ورعاية الأمومة ، والارشاد الفنى والمهنى . كان هذا من وجهة نظرنا مجالا مثاليا تستطيع اللجنة أن تعمل عن طريقه فى محاولتها الوصول الى القرويات ، وهذا ، بطبيعة الحال ، مشروط بألا يرفض تدخلنا الموظفون الفنيون المقيمون بالمركز . لقد دهشنا فرحات عندما استقبلنا موظفو المركز والقرويون كلاهما بحماسة بالغة منذ أول زيارة . واستطعنا فى الحال أن ندرك من الملاحظات الحماسية التى أبداها أولئك القوم ، مبلغ تقديرهم للمركز الاجتماعى ، ومقدار ما يكنونه من صداقة لعمال الحكومة . وكان ذلك خطوة فعالة من جانب الحكومة فى سبيل التغلب على موقف الشك التقليدى الذى يقفه الفلاح من أى عمل تقوم به الحكومة .

ولم نستنفد وقتا طويلا لنحوز رضا نساء القرية اذ استندنا الى هذه الصداقة بين المركز وبين أهل القرية . وما انقضى عام واحد حتى كان فى سنديون لجنة نسائية قروية هى الأولى بها . قامت هذه اللجنة بأوجه نشاط متعددة مثل الحياكة ، والتطريز ، وصنع المربيات والأطعمة المحفوظة ... الخ ، هذه الأشياء التى كانت جميعا جديدة كل الجدة على نساء القرية . ولكن لجنتنا الصغيرة قامت بما يفوق هذا أهمية ، وهو تنفيذ مشروع مدرسة حضانة للأطفال من سن الثالثة الى السادسة ، هذا العمل الذى أصبح محط انتباه رجال القرية ونسائها ، والذى خلق بطريق غير مباشر اهتماما أبلغ بالبرامج المختلفة التى يقدمها المركز لتعليم البالغين.

ولما كانت هذه أول تجربة من نوعها ، فقد وضحت الطريق أمام جماعات نسائية أخرى راغبة فى الذهاب الى القرى للعمل مع القرويين ، وكشفت هذه التجربة بطريقة بسيطة كيف يمكن تنسيق الجهود بين المتطوعات من ساكنات المدن ومركز حكومى وبين المجتمع القروى ، وكيف يمكن أن يؤدى مثل هذا التنسيق الى نتائج أسرع وأبلغ أثرا مما تؤدى اليه سياسة الانفراد بالعمل . ولكم أثلج صدورنا ما علمناه من أن الحكومة كانت آخذة فى اعتبار مشروعنا البسيط الخاص بمدرسة الحضانة مشروعا رئيسيا ناجحا يجب القيام به فى كل مركز من المراكز المائة والستين . ولقد أنشئت فعلا أربع مدارس حضانة من هذا النوع من بينها اثنتان تتعهدهما جماعات نسائية أخرى مثل جمعية طالبات الكلية الأمريكية للبنات .

غير أن ما تعلمناه نحن أنفسنا من هذه التجربة أهم من هذا كثيرا . فقد وضح لنا أن الموقف الديمقراطى الصحيح ضرورى لاحراز أى نجاح فى الاصلاح الاجتماعى ، ولم يستطع منا أن ينفذ الى ما وراء المظهر الخشن الذى يبدو عليه الفلاح المصرى ، ولا أن يدرك رغبته فى تحسين حالته ، وما فطر عليه من ذكاء وحكمة الا من كانت تؤمن بكرامة الانسان بغض النظر عن جهله ، أو فقره ، أو مرضه . ووجدنا أنه يعرف ، قبل أى

انسان آخر ، ما هى حاجاته الأساسية . واذا كان الفلاح المصرى قد قاوم مشروعات الاصلاح فى الماضى فما ذلك الا لأنها لم تكن تشبع حاجاته الملحة ، فما أخذ رأيه فى أمر قط ، بل كانت الاصلاحات تفرض عليه فرضا من أعلى ، من مكتب واضع خطط مقيم فى القاهرة .

ولأختتم كلمتى هذه بأن أقول : « ان المصريات قد أثبتن بما لا يدع مجالا لشك أنه لا غنى عنهن فى الميدان الاجتماعى ، ولكن ما تعلمنه هن أنفسهن من المعرفة الفنية والاجتماعية ومن الخبرة الانسانية بمشاركتهن فى الاصلاح الاجتماعى كان ثقافة نادرة لهن ليكن مواطنات صالحات ، ولا شك أنها ستنفعهن عندما يحين الوقت ويصبحن قادرات على ممارسة حق التصويت » .

القيم الاسلامية والحياة الأدبية فى مصر الحديثة

للأستاذ محمد خلف الله

هناك من الظواهر والأسباب ما يسوّغ اعتبار بداية القرن التاسع عشر مبدأ لتاريخ مصر الحديث : ففى مستهل ذلك القرن انقضت مرحلة طويلة من مراحل تاريخ مصر ، يسميها الباحثون « المرحلة التركية » ، امتدت نحو ثلاثمائة من السنين (من بدء القرن السادس عشر) ، وطبعت بطابع الخمود الفكرى والثقافى ، وفقدان الاصالة والابتكار الأدبى ، حتى وصل الأدب فى أواخرها الى درجة ظاهرة من الفاقة فى موضوعه ، والزخرف المسرف فى أسلوبه ، فاقتصر النشاط الأدبى على القصائد الدينية التقليدية ، والغزل المصطنع والألغاز والأحاجى التى يتبادلها النظامون الحاذقون ، وتسمر بها المجالس ، وقصائد المناسبات التى تسجل تولية وال وعزل آخر ، وسفر حاج أو رجوعه ، وموت عظيم ، وبناء قصر ، ووليمة عرس ، ووفاء النيل أو نقصانه ، وظهور ولى يدعى الكرامات ، وحدوث حادث طبيعى أو اجتماعى . وقد حفظ لنا « الجبرتى[1] » ثروة طريفة من هذه النواحى ، تمثل صناعة الأدب ولغته فى تلك العصور تمثيلا واضحا ، وتعطى صورة لها دلالتها من حياة الشعب وألوان نشاطه الأدبى .

فلما جاء القرن التاسع عشر جدت معه على الحياة فى مصر عوامل وظروف نبهت الوعى القومى ، ودفعت مصر فى طريق النهوض السياسى والاجتماعى والعمرانى والثقافى . وكان من أثر كل ذلك أن أخذت الحياة الأدبيه واللغوية فى مصر تسير نحو التطور والنمو : فاستحدثت ما كان

---

(١) عبد الرحمن الجبرتى « عجائب الآثار فى التراجم والأخبار » . القاهرة ١٣٢٢ ﻫ . أربعة أجزاء .

ينقص الأدب العربى من فنون ، ووثقت الصلة بين ذلك الأدب والحياة المعاصرة ، ووجهت الشعراء والكتاب المحدثين الى الآفاق الانسانية العليا التى جال فيها أدباء الغرب ، وأضافت بذلك الى التراث الأدبى العالمى ثروة جديدة ، وانتفعت بالدراسات الحديثة فى مواجهة معضلاتها اللغوية، محاولة التقريب بين لغة ثقافتها ولغة حياتها اليومية .

ان تاريخ هذا التطور تاريخ متشابك الحلقات ، قد امتزجت فيه الذاتية والخارجية ، وتفاعلت فيه العناصر القديمة والجديدة ، فأثمر امتزاجها وتفاعلها هذا النِتاج الأدبى المصرى .

وقصة هذا التطور هى قصة كفاح مصر (١) فى أن تأخذ مكانها تحت الشمس ، وتستكمل مقومات وجودها ، وتضمن المساواة فى حق الحياة الكريمة لجميع مواطنيها ، وتقوم بنصيبها فى تقدم المدنية الانسانية ، واقرار السلام العالمى .

فأما كفاحها السياسى ، فقد كان من أوائل مظاهره فى مستهل القرن التاسع عشر مقاومة الشعب للاحتلال الفرنسى الذى لم يطل أكثر من ثلاث سنين . وقد تصدر علماء الأزهر اذ ذاك حركة المقاومة . وفى سنة ١٨٠٥ خلعوا الوالى التركى وأقاموا « محمد على » واليا على مصر ، حيث ظل الحكم فى أسرته الى ٢٦ يوليه سنة ١٩٥٢ .

أخذت مصر بعد أن تخلصت من الفرنسيين تبنى جيشها وأسطولها ، وتمد نفوذها ، وتخوض المعارك الحربية وتنتصر فى الكثير منها ، وتدعم نهضتها بالمنشآت الصناعية والعلمية والمشروعات العمرانية حتى جاءت سنة ١٨٨٢ فثار الجيش بقيادة « عرابى » ضد « الخديو » والسيطرة التركية ، وتدخلت انجلترا فى جانب الخديو ، فهزمت الثورة ، ونفى زعماؤها ، واحتل الانجليز البلاد ، وبقوا فيها رغم وعودهم المتكررة

---

(١) أرخ الكاتب المؤرخ المعاصر عبد الرحمن الرافعى لمراحل الكفاح القومى فى مصر منذ الحملة الفرنسية فى سلسلة من المؤلفات تحت اسم تاريخ الحركة القومية . وقد كوفىء فى هذا العام (١٩٥٣) على هذا المجهود العلمى القومى فمنح جائزة الدولة للعلوم الاجتماعية .

بالجلاء . ومنذ ذلك التاريخ لم ينقطع المصريون عن مقاومة الاحتلال الأجنبى ، واشتدت مقاومتهم له منذ بداية القــرن العشرين ، وارتفع صوت الوطنيين داخل البلاد وفى أوربا . فلما انتهت الحرب العالمية الأولى، وأعلنت مبادىء الرئيس ويلسون الأربعة عشر ، ثارت مصر ثورتها الوطنية سنة ١٩١٩ مطالبة بحقها فى تقرير المصير ، وأبدت طوائف الشعب من روح التضحية والفداء ما أرغم الانكليز على التسليم ببعض المطالب المصرية : فأعلن استقلال البلاد فى سنة ١٩٢٢ مع بعض التحفظات ، وصدر الدستور بعد ذلك بسنة ، ثم ابتدأت الحياة البرلمانية سنة ١٩٢٤ وتلا ذلك ما تلاه من الخلافات الحزبية . واستمرت الأمة تكافح لاستكمال استقلالها واصلاح المعوج من أمورها حتى كانت سنة ١٩٥٢ فثارت مصر فى شهر يوليه من ذلك العام ثورتها التحريرية الحديثة ضد الاستبداد وفساد الحكم وبقايا مظاهر الاحتلال الأجنبى ، وتولى الجيش المصرى قيادة الثورة ، وأخذ يعيد بناء الحياة العامة للشعب على أسس ديموقراطية سليمة ، ويوجه جهود المواطنين نحو البناء والتعمير ، ويزيل ما خلف الظلم بين طبقات الأمة من فوارق ، ويضع أقوم المشروعات لاستثمار موارد البلاد وزيادة ثروتها ورخاء عيشها ، وتربية أبنائها على مبادىء القوة والنظام والاتحاد والعمل .

هذه الحلقات المتصلة من كفاح المصريين للحرية والاستقلال صحبتها وشدت من أزرها حلقات أخرى من الدعوة للاصلاح فى مختلف نواحيه. وقد استمدت هذه الدعوة الاصلاحية روحا قويا من الدين : فقد غرس شجرتها فى مصر المصلح الاسلامى « جمال الدين الأفغانى » الذى جاء الى مصر سنة ١٨٧١ والذى دعا المسلمين عامة الى النهضة والتحرر والأخذ بأسباب المدنية ومقاومة الطغاة والمستبدين . ولم يكن جمال الدين وحده فى هذه الدعوة ، بل ترددت أثناء القرن التاسع عشر أصوات أخرى من الاصلاح (١) فى مختلف البلاد الاسلامية ، تنادى بكثير مما نادى به

(١) أرخ أحمد أمين لعشرة من المصلحين الحديثين فى الأقطار الاسلامية المختلفة فى كتابه « زعماء الاصلاح فى العصر الحديث » . ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٤٨ .

جمال الدين . وقد كان من أبرز من تأثر بهذه الدعوة فى مصر وحمل لواءها بعد الأفغانى العالم المصرى الشيخ محمد عبده [1] ، كما تأثر بها زعماء الحركة العرابية وكثير من قادة الفكر الحديث مثل « سعد زغلول » و « قاسم أمين » و « لطفى السيد » و « الشيخ المراغى » و « الشيخ مصطفى عبد الرازق » — وقد كان كلا هذين الأخيرين فى أواخر حياته شيخا للاسلام .

أخذت هذه الدعوة الاصلاحية مظاهر شتى : فاتجه جانب من نشاطها لتحرير الفكر المسلم من ربقة التقليد ، ولوضع مناهج الدراسة فى الجامعة الاسلامية (الأزهر) على أسس جديدة ، واتجه جانب آخر لانشاء جامعة مصرية حديثة ، وتأسيس جمعيات للثقافة والبر والتعاون . واتجه جانب ثالث — بزعامة قاسم أمين — لتحرير المرأة المسلمة واعدادها للقيام بدورها فى حياة المجتمع . وقد أثمرت هذه الحركة فى نصف قرن ثمرة مباركة فأصبحت البنت فى مراحل التعليم على قدم المساواة مع الولد ، وشاركت المرأة الرجل فى كثير من ميادين الأعمال ، وظفرت بتقرير حقوقها السياسية بشكل عام . وأخذت قضية الفلاح والطبقات الفقيرة تجتذب اليها أنظار الكتاب والمفكرين ، وارتفع صوت المنادين بالاصلاح الاجتماعى وتكافؤ الفرص للمواطنين .

هذا الجهاد السياسى وذلك الاصلاح الاجتماعى سارا جنبا الى جنب مع حركة التقدم التعليمى [2] والثقافى فى البلاد : ففى بداية القرن التاسع عشر اتصل علماء الأزهر بعلماء الحملة الفرنسية وتنبهت أذهانهم لمناهج التفكير الحديثة ، ومن هؤلاء العلماء من اختير فى الطلائع الأولى من

---

(١) راجع عن حركة الاصلاح فى مصر وأثر الشيخ محمد عبده فيها :

Charles C. Adams, *"Islam and Modernism in Egypt"* London, 1933.

(٢) راجع عن نهضة التعليم فى مصر :

ا — عزت عبد الكريم « تاريخ التعليم فى مصر » أربعة أجزاء — القاهرة ١٩٤٥ .

ب — عبد الرحمن الرافعى « تاريخ الحركة القومية » فى عدة أجزاء .

ج — جورجى زيدان « تاريخ آداب اللغة العربية » ج ٤ .

البعثات الدراسية الى أوربا ومن كانوا فى أوائل من اشتغلوا بالترجمة[١] من اللغات الأوربية ، ومن شاركوا فى حركة تعريب المصطلحات العلمية . وقد وجدت هذه الحركة بيئة صالحة فى « مدرسة الألسن » التى أدارها الشيخ الأزهرى « رفاعة » والتى خرجت فى القرن التاسع عشر أكثر من سبعين مترجما بارعا ترجموا كثيرا من الكتب فى القانون والتاريخ والجغرفيا والفلسفة والتربية وبعض الكلاسيكيات الغربية . وقد نشرت المطبعة اذ ذاك عشرات الكتب لهؤلاء المترجمين ، فنشرت من أعمال « رفاعة » حوالى ثلاثين كتابا ، ومن « عثمان جلال » عشرة كتب ، ومن « صالح مجدى » تسعة .

وقد أنشئت فى مصر قبل نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر مدارس للطب والهندسة والفنون العسكرية ، كما أنشىء بها ديوان المدارس سنة ١٨٣٦ (وهو الذى صار فيما بعد نظارة المعارف ثم وزارة المعارف) .

وفى الثلث الأخير من ذلك القرن ازدادت حركة التعليم والثقافة ازدهارا فأنشئت المدارس العالية — ومن أهمها فى بحثنا الحاضر مدرسة دار العلوم [٢] التى خصصت لصقل طائفة من خريجى « الأزهر » واعدادهم لتدريس اللغة العربية فى مختلف مراحل التعليم . وأنشئت مدارس للبنات كما أنشئت المدارس الصناعية والخصوصية والثانوية والابتدائية ، وبرزت الى الوجود بعض الجمعيات العلمية ودور الفنون والكتب — كجمعية المعارف التى أنشئت سنة ١٨٦٨ لنشر الثقافة بوساطة التأليف والطباعة والنشر ، وكالجمعية الجغرافية التى تحتل الآن مكانا ظاهرا فى عالم البحث الجغرافى ، والجمعية الخيرية الاسلامية ، ودار الأوبرا التى أنشئت سنة

---

(١) راجع عن حركة الترجمة والطباعة فى مصر فى القرن التاسع عشر .
J. H. Dunne, "*Printing and Translation under Muhammad Ali of Egypt*" J.R.A.S. June, 1940.

(٢) راجع فى تاريخ دار العلوم ورجالها وأثرها فى الثقافة العربية الحديثة . « تقويم دار العلوم » . ط . دار المعارف بمصر ١٩٤٧ لصاحبه محمد عبد الجواد

١٨٦٩ . ودار الكتب المصرية . واكتسبت هذه الحركة قوة ونشاطا فى القرن الحاضر فأنشئت الجامعة المصرية سنة ١٩٠٨ ، ثم تبنتها الحكومة المصرية سنة ١٩٢٥ ، وضمت اليها بعد ذلك كثيرا من المعاهد العليا التى تؤلف الآن جامعة القاهرة ، وأنشأت على غرارها جامعة الاسكندرية فى سنة ١٩٤٢ ، وجامعة القاهرة الثانية سنة ١٩٥٠ ، وهذه الجامعات تضم الآن من الطلبة والطالبات أكثر من خمسين ألفا . أما نشر التعليم فقد أصبح الشغل الشاغل لوزارات المعارف المصرية وأصبحت الدولة تخصص له شطرا كبيرا من ميزانيتها ، وتضع المشروعات لمحو الأمية وتزويد القرى والمدن بالمدارس على اختلاف أنواعها .

صحبت هذا التطور فى التعليم منذ بدايته — كما أشرنا — حركة ارسال البعثات الى أوربا — وفى السنوات الأخيرة الى أمريكا كذلك . وصحبته حركة استقدام الأساتذة والخبراء الغربيين للتدريس فى الجامعات والمدارس ، ولتقديم المشورة فى مختلف المشروعات العمرانية كما صحبه ازدياد مستمر فى حركة الترجمة من العلوم والآداب الغربية . وهذه الترجمة يقوم بها الأفراد كما تقوم بها الجمعيات والادارات الثقافية لوزارة المعارف وجامعة الدول العربية . وقد أبرم أخيرا اتفاق بين بعض المؤسسات الثقافية الأمريكية والادارة الثقافية لجامعة الدول العربية على ترجمة مجموعة من الكتب الأمريكية فى مختلف الفروع .

مما تقدم يظهر أن الوعى المصرى قد اعتمد فى نهضته الحديثة على عاملين [١] أساسيين : عامل الثقافة العربية والاسلامية التقليدية التى ورثها من عصور الاسلام الزاهرة فى العراق والشام وفارس وفى مصر والمغرب والأندلس الاسلامية ، والتى عنيت المطبعة العربية — ولا تزال تعنى — بنشر ذخائرها والبحث عن مخطوطاتها ، وتوجيه الدارسين اليها ، وعامل

---

(١) « أخص ما نلاحظه فى حياة أدبنا العربى منذ أقدم عصوره أنه يأتلف من عنصرين خطيرين ... أحدهما داخلى يأتيه من نفسه ومن طبيعة الأمة التى أنتجته ... وهو التقليد ... والآخر خارجى يأتيه من الشعوب التى اتصلت بالعرب أو اتصل العرب بها ويأتيه من الظروف الكثيرة المختلفة ... وهو التجديد » . طه حسين « الأدب العربى بين أمسه وغده » (مقال فى الكاتب المصرى أكتوبر سنة ١٩٤٥) .

الثقافة الغربية التى جلبت الى مصر عن طريق الترجمة والبعثات واستقدام الأساتذة ، ومن طريق المنظمات والمؤسسات الثقافية الدولية كاليونسكو، ثم من طريق المؤتمرات العلمية الدولية التى يشهدها العلماء المصريون ويتقدمون اليها ببحوثهم ويفيدون منها خبرة واتصالا بكل جديد فى المعـرفة .

واذا ضممنا الى هذين عامل الوثبة الذاتية التى دفعت مصر أن تتحول من الجهل الى المعرفة ، ومن المرض الى الصحة ، ومن الضعف والاستعباد الى القوة والتحرر ، ومن التأخر العمرانى والاقتصادى الى محاولة النهضة الشاملة فى الزراعة والصناعة والتجارة ، وما صحب تلك الوثبة من الأحوال النفسية والاجتماعية — اذا ضممنا هذه العوامل معا — أمكننا أن نحدد خط السير الذى سار فيه التطور الأدبى فى مصر الحديثة ، والاتجاهات التى اتجه اليها .

فقد بدأ القرن التاسع عشر والثقافة مركزة فى الأزهر فى فروع الدراسة الاسلامية التى كانت تدرس على مناهج القرون الوسطى ، والأدب مقصور على الآفاق الضيقة التى أشرنا اليها فى أول هذا البحث . ثم اتجه النشاط حينا فى أواسط هذا القرن الى حركة الطباعة ونشر الكتب المترجمة عن الغرب فى مختلف العلوم ، وبدأت ثروة اللغة العربية تزداد بهذه التراجم ، وبدأت عقول المصريين تتنسم أرواحا جديدة من أدب الغرب وثقافته : فترجم رفاعة فيما ترجم كتاب « فيلون » (مواقع الأفلاك فى وقائع تليماك)، وقام هو وتلاميذه بتعريب قانون نابليون ، وترجم عثمان جلال أقاصيص « لافونتين » وبعض مسرحيات « موليير » وترجم فتحى زغلول (روح الاجتماع) « لجستاف ليبون » ، وترجم حافظ ابراهيم (البؤساء) « لفكتور هوجو » وترجم عبد العزيز محمد (التربية الاستقلالية) « لألفونس اسكيروس » . وأخذ أثر هذا يظهر فى اصطناع روح جديد فى الكتابة طابعه السهولة والاقلال من الصناعة والاغراب والزخرف ، وقد عبر عن هذا « رفاعة » فى افتتاحية العدد الأول من مجلة روض المدارس

المصرية [1] التى أنشأها سنة ١٨٧٠ اذ التزم فيما ينشر فيها أن يكون « بقلم سهل العبارة واضح الاشارة وألفاظ فصيحة غير حوشية ولا متجشمة لصعب التراكيب ، ومعان رجيحة تنخرط فى سلك مستحسن الأساليب ، ولا يتكلف فيها التعبير بما يستلزم الأعصاء مما كان جاريا على ألسنة العرب العرباء ، حيث لا يحتاج العموم اليه ، ولا يتوقف تدوين العلوم عليه ، فان المراد من ظهورها بهذه الصورة هو أن تنكشف للعامة مخدرات العلوم وترفع حجبها المستورة ... » ويظهر هذا المزيج من القديم والجديد فى الكتابات النثرية التى كتبها ثلاثة من زعماء الفكر فى ذلك العصر ، وهم : « عبد الله فكرى » و « على مبارك » و « حسين المرصفى » .

وبينما هذا التجديد يسير فى طريقه اذا شاعر من شعراء العسكرية الأرستقراطية يولع من صغره بالشعر العربى الكلاسيكى ، فيحفظ من مختاراته ما شاءت له ذاكرته أن يعى ، وينشىء موهبته الشعرية على هذا التراث ، ثم يطلق لها العنان فى مجال تجاربه : فى حياة الفتوة والشباب التى نهل فيها وعل من جمال الطبيعة المصرية ، وفى ميادين الحروب التى خاض غمارها فى « كريت » و « القرم » وفى مطارح الغربة فى « سرنديب » التى نفى اليها هو وصحبه بعد اخفاق الثورة العربية ، فتجىء قريحته فى كل أولئك بشعر كلاسيكى الديباجة ، مطبوع بطابع شخصيته القوية ، يتخطى عصور الصنعة والتقليد الى عصور الطبع والتجديد ، وينجه بذوقه الفنى الى نماذج بشار وأبى نواس والشريف الرضى وأبى فراس

(١) مجلة روضة المدارس المصرية — مجلة نصف شهرية — كانت الأولى من نوعها فى تاريخ الثقافة المصرية الحديثة — صدر العدد الأول منها فى المحرم سنة ١٢٨٧ هـ (١٨٧٠) م تحت نظارة رفاعة ناظر قلم الترجمة بديوان المدارس ، وكان مباشر تحريرها ابنه على فهمى . حفلت أعداد هذه المجلة بضروب من البحث المؤلفة والمصنفة فى شتى فروع الثقافة التى عرفها رجال ذلك العهد وشارك فى تحريرها رفاعة وابنه واسماعيل الفلكى وعبد الله فكرى (الذى أحيل عليه البحث فى العلوم العربية والفنون الأدبية وأساليب العرب فى النظم والنثر) . وضمت المجلة بحوثا وخطبا لأساتذة الشريعة واللغة العربية بالمدارس مثل الشيخ حسونة النووى والشيخ حسين المرصفى والشيخ أحمد مروان . وكان ينشر فيها إلى جانب ذلك سلاسل من كتب كبار المؤلفين مثل كتاب « حقائق الأخبار » لعلى مبارك ، و « آثار الأفكار » لعبد الله فكرى ، ثم كان ينشر بها شعر نجباء الشباب من أمثال اسماعيل صمبرى تلميذ مدرسة الادارة والألسن .

فيختار منها أربعين ألف بيت من رائع الشعر يرجع اليها الآن كل ناشىء فى دولة الأدب .

ذلكم هو البارودى الذى يعده الباحثون مؤسس النهضة الشعرية فى مصر ، والذى يسجلون له أنه وصل حديث الشعر العربى الناهض بقديمه الكلاسيكى الخالد . ويتأثر بالبارودى ويحمل لواء الشعر من بعده أربعة من رجال الصف الأول فى الأدب الحديث : أحدهم « اسماعيل صبرى » الذى غنى على قيثارة مشاعره الشخصية ألحانا رقيقة عذبة ، وثانيهم « حافظ » الذى نظم أكثر شعره فى الوطنية والنقد الاجتماعى ، واستحق من مواطنيه لقب « شاعر النيل » . وثالثهم « مطران » الذى نحا نحو التجديد [1] فى وظيفة الشعر وأساليبه وقرر طبيعة هذا التجديد فى المقدمة التى كتبها للجزء الأول من ديوانه ، ورابعهم « شوقى »[2] الذى بدأ حياته شاعرا للقصر ثم لم يلبث أن اتجه الى أن يجعل من شعره ترجمانا للروح المصرى والعربى والاسلامى ، وناقدا للمصريين والعرب والمسلمين فى أساليب حياتهم وتفكيرهم . وقد عرفت له الأمم الاسلامية

---

(١) يقرر الشاعر خليل مطران طبيعة التجديد الذى سار عليه ودعا إليه فى مقدمة الجزء الأول من ديوانه الطبعة الأولى سنة ١٩٠٨ فيقول : « هذا شعر ليس ناظمه بعبده ، ولا تحمله ضرورات الوزن أو القافية على غير قصـــده . يقال فيه المعنى الصحيح باللفظ الفصيح ، ولاينظر قائله إلى جمال البيت المفرد ولو أنكر جاره وشاتم أخاه ودابر المطلع وقاطع المقطع وخالف الختام ، بل ينظر إلى جمال البيت فى ذاته وفى موضعه ، والى جمال القصيدة فى تركيبها وفى ترتيبها ، وفى تناسق معانيها وفى توافقها ، مع ندور التصور وغرابة الموضوع ، ومطابقة كل ذلك للحقيقة وشغوفه عن الشعور الحى وتحرى دقة الوصف واستيفائه على قدر ... على أنى أصرح غير هائب أن شعر هذه الطريقة — ولا أعنى منظوماتى الضعيفة — هو شعر المستقبل لأنه شعر الحياة والحقيقة والخيال جميعا ... »

(٢) درس م . خلف الله بعض نواحى العبقرية الشعرية عند شوقى فى البحوث التالية :

ا — « أضواء من علم النفس على شعر شوقى وحافظ » عدد مجلة الكاتب التذكارى . القاهرة ١٩٤٧ .

ب — "Shawqi and the Function of Poetry" بحث (مخطوط) ألقيت خلاصته فى الاتحاد الانجليزى بالاسكندرية ١٩٤٩ .

ج — « النواحى الدينية فى شعر شوقى » .

بحث (مخطوط) ألقيت خلاصته فى جمعية الشبان المسلمين بالاسكندرية سنة ١٩٥٠ .

هذا الصنيع فأجمع أدباؤها على مبايعته بامارة الشعر فى مهرجان كبير[1] أقيم بالقاهرة سنة ١٩٢٧ . ولعل هذا الشاعر قد أثر فى نهضة الشعر العربى المصرى ما لم يؤثر شاعر آخر حديث ، لا بقصائده التى كان ينشرها فى مختلف الظروف العامة فحسب — والتى احتوتها الأجزاء الأربعة من « الشوقيات » — ولكن أيضا بمسرحياته الشعرية التى حذا فيها حذو كتاب الأدب التمثيلى من الغربيين،واستمد مادتها من تاريخ مصر والعرب فعالج موضوعات « مصرع كليوباترة » ، «قمبيز»و«على بك الكبير» و « مجنون ليلى » ... وقد جاءت هذه المسرحيات حدثا جديدا فى تاريخ الأدب العربى ، وخطوة فى سبيل استكمال ما كان ينقصه من القصص[2]، وبرهانا جديدا على حيوية الأدب العربى واستجابته لدواعى التطور متى تهيأت له الظروف المواتية .

خلف « شوقى » على زعامة هذا اللون من الفن بعده الشاعر « عزيز أباظة » الذى استمد موضوعاته من أساطير العرب (قيس ولبنى) ، ومن التاريخ الاسلامى والمصرى (العباسة — وشجرة الدر) ، والأندلس (عبد الرحمن الناصر — وغروب الأندلس) . وقد مثلت هذه المسرحيات وأعجب بها الجمهور ، وقدرها الاخصائيون ومنح مؤلفها من أجلها جائزة الدولة للآداب منذ سنتين .

---

(١) راجع وصف مهرجان شوقى وما ألقى فيه من البحوث والقصائد فى كتاب أحمد شفيق (باشا) « أعمالى بعد مذاكرتى » . القاهرة ١٩٤١ .

وفيه ص ٩٥ — ٩٦ جزء من قصيدة صاحب هذا البحث وقد ألقاها فى الليلة الختامية للمهرجان فى « كرمة بن هانىء » .

(٢) شغل موضوع الفن القصصى عند العرب وعدم اتجاههم التراجيديا والكوميديا أذهان الباحثين المحدثين فعالجه مارجوليوث فى مقال له فى مجلة Islamic Culture تحت عنوان " Wit and Humour in Arabic Authors " وقد ناقشه وعلق عليه خلف الله فى كتابه « دراسات فى الأدب الإسلامى» وعالجه طه حسين والعقاد فى بعض مقالاتهما وكتبهما (مثلا من حديث الشعر والنثر لطه حسين) . ومن أطرف ما كتب فيه مقدمة توفيق الحكيم لمأساة « أوديب » . وقد حاول خلف الله فى بحثه « نقد لبعض التراجم والشروح العربية القديمة لكتاب الشعر لأرسطو » (مجلة كلية الآداب — الاسكندرية — ١٩٤٧) أن يبين إلى أى حد فهم أولئك الشراح نظرية أرسطو فى التراجيديا والكوميديا .

والذى يقرأ الشعراء الذين ذكرنا يجد أصداء واضحة لتطورات الحياة العامة فى مصر فى نهاية القرن التاسع عشر، والثلث الأول من القرن العشرين ويبدو هذا واضحا على الأخص فى شوقى، فقصيدته التى قدمها لمؤتمر المستشرقين فى « جنيفا » سنة ١٨٩٤ :

همت الفلك واحتواها المـاء   وحداها بمن تقل الرجـاء

تصور نمو الروح المصرى فى شعر المدرسة الحديثـة، والاعتزاز بتاريخ مصر القديم، وبمفاخر الاسلام واللغة العربية، وتكشف عن الاتجاه الى طول النفس فى القصيدة الحديثة، وقصائده فى «تصريح ٢٨ فبراير» و « ذكرى مصطفى كامل » و « نجاة سعد زغلول ورثائه » و « افتتاح بنك مصر » و « العيد الخمسينى لدار العلوم » وغيرها من القصائد تصور أحداث السياسة وتطورات النهضة الاقتصادية والتعليمية، وقصائده فى « حروب دولة الخلافة »، ومصطفى كمال، وفى دمشق ولبنان، وفى مهرجان تكريمه، وفى نهج البردة، ومولد الرسول تصور القيم الاسلامية والعربية التى كانت توجه انتاجه الشعرى، وتعطى صورة من الذوق المصرى الأدبى فى النصف الأول من القرن الحاضر .

والى جانب شوقى ورجال طبقته كانت هناك منازع أخرى فى الشعر العربى فى مصر الحديثة : فقد تمثل الروح العربى القـديم فى الشاعر البدوى « عبد المطلب »، وتمثلت الكلاسيكية المصقولة فى « الجارم »، ووجد التجديد [1] الذى دعا اليه مطران — والذى قام فى جوهره على

---

(١) كان من مظاهر التجديد فى الأدب العربى الحديث أن تألفت من عصبة الأدباء السوريين واللبنانيين فى المهجر – الرابطة القلمية – لبث روح جديدة نشيطة فى جسم الأدب العربى وانتشاله من وهدة الخمول والتقليد إلى حيث يصبح قوة فعالة فى حياة الأمة . وقد جاء فى مقدمة قانون هذه الرابطة ما يلى :

« ليس كل من سطر بمداد على قرطاس أدباً، ولا كل من حرر مقالا أو نظم قصيدة موزونة بالأديب . فالأدب الذى نعتبره هو الأدب الذى يستمد غذاءه من تربة الحياة ونورها وهوائها ... والأديب الذى نكرمه هو الأديب الذى خص برقة الحس ودقة الفكر وبعد النظر فى تموجات الحياة وتقلباتها وبمقدرة البيان عما تحدثه الحياة فى نفسه من التأثير ... ان هذه الروح الجديدة التى ترمى الى الخروج بآدابنا من دور الجمود والتقليد إلى دور الابتكار فى جميل الأساليب =

البعد عن شعر المناسبات — استجابة قوية عند «العقاد» و«أبو شادى»[1]، وتجمعت حول أبى شادى عصابة من المجددين حاولوا أن يشقوا طريقهم وينشروا منهجهم فأنشأوا مجلة (أبولو) لتكون ترجمان نزعتهم، ولكنها لم تعمر طويلا . ولعل أبرز شاعر معاصر من مجددى مصر الآن هو عبد الرحمن صدقى الذى منحه المجمع اللغوى جائزة الشعر الأولى على ديوانه «من وحى المرأة» . أما الموقف بين شعراء الشباب فغير واضح، وبينهم وبين الجمهور ما يشبه الجفوة، ولكنهم ماضون فى محاولاتهم، ينشدون صدق التعبير عن خلجات النفوس وأسرار الطبيعة وتجارب الانسانية .

والى جانب هذا الشعر الفصيح تنتشر بين الناس ألوان من الشعر الشعبى[2] كالزجل والموال والموشح مما يكثر فى البلاد العربية، ويعبر عن ضروب من المشاعر العامة كشعر الغزل والنقد الاجتماعى الذى تنشره الصحف اليومية، وتذيع برامج الاذاعة مختارات منه، ويكثر هذا النوع

والمعانى لحرية فى نظرنا بكل تنشيط ومؤازرة فهى أمل اليوم وركن الغد . كما أن الروح التى تحاول بكل قواها حصر الآداب واللغة العربية ضمن دائرة تقليد القدماء فى المعنى والمبنى هى فى عرفنا سوس ينخر جسم آدابنا ولغتنا، وان لم تقاوم ستؤدى بها إلى حيث لا نهوض ولا تجدد ...

بيد أننا إذا عملنا على تنشيط الروح الأدبية الجديدة لا نقصد بذلك قطع كل علاقة مع الأقدمين فبينهم من فطاحل الشعراء والمفكرين من ستبقى آثارهم مصدر الهام لكثيرين غدا وبعد الغد ...» راجع «(ميخائيل نعيمة «جبران خليل جبران . حياته . موته . فنه . ط . ثانية . بيروت ١٩٤٣).

(١) نشر أحمد زكى أبوشادى — فى أمريكا — مجموعة من قصائده سماها «من السماء» (From the Heavens) نيويورك — ديسمبر ١٩٤٩ ضمنها معظم شعره بين سنة ١٩٤٢ وسنة ١٩٤٩ . وقد قدم له بمقدمة بين فيها أن التجربة الشعرية هى الدعامة الأولى للشعر، فاذا افتقدت لم تكن للموسيقى النظمية ولا لمتانة الديباجة ولا للتخيل المصطنع أية فائدة للفن، بل كانت جميعها مفردات أو تراكيب للافتعال والتحايل على الشعر . وما كان التطفل على الفن فنا، والشاعر الذى لا تشمل روحه الكونيات الخالدة ليس إلا شاعر نفسه أو بيئته أو زمنه أو موضوعه المحدود» ص ١٠، ودعا فى هذه المقدمة إلى مجانبة الأسلوب الخبرى التقريرى الذى يقوم على البيت وتصنع الحكمة المنظومة، وعده عاملا غريباً أساء إلى التجربة الشعرية فى أدبنا . وحبذ الأسلوب الرمزى الأسلوب القصصى، وتفاءل بتذوق أدباء العرب فى أمريكا لها .

(٢) راجع فى تاريخ فنون الأدب الشعبى :

ا — «مقدمة ابن خلدون» — الموشحات والأزجال بالأندلس .

ب — «الشعر الأندلسى» R. Nykl Hispano-Arabic Poetry, Chap. VII. Baltimore 1946

عادة فى أيام الأزمات والحركات الوطنية ، ومن أشهر من نبغوا فيه فى العصر الحديث رمزى نظيم وشفيق المصرى وبيرم التونسى . وهذا الشعر الشعبى فيه قبس من الغرب فقد ابتكره مسلمو الأندلس ، ومنهم سرى الى المشرق .

أما النثر الحديث فقد اتسعت دائرته — منذ أيام رفاعة وعلى مبارك وعبد الله فكرى والمرصفى — باتساع آفاق الحياة والمعارف الحديثة ، فكان منه أدب الاصلاح الاجتماعى والسياسى الذى يضم سلسلة متصلة الحلقات من المنشئين على اختلاف منازعهم ، من جمال الدين ومحمد عبده وقاسم أمين وعبد العزيز جاويش ، والسيد على يوسف ، ولطفى السيد ، الى أمين الرافعى ، وعبد القادر حمزة ، وداود بركات ، وفكرى أباظة ، الى كتاب الصحافة المعاصرة التى تلعب دورا كبيرا فى حياة البلاد .

وكان منه أدب خطابة الجماهير ، وهو من مستلزمات مراحل النهوض والثورات القومية ، اذ اقترنت كل مرحلة بخطبائها ، فبرز فى الثورة العرابية « عبد الله نديم » ، وفى العقد الأول من القرن الحاضر « مصطفى كامل » خطيب الحزب الوطنى ، وفى العقد الثالث وما بعده «سعد زغلول» والمجموعة البرلمانية . وفى المرحلة الحاضرة برز خطباء التحرير ممن حذقوا التحدث الى الجماهير فى لغة مبسطة ، وعالجوا فى خطابتهم شئون الحياة اليومية ومشروعات الاصلاح العمرانى الشامل .

وكان منه أدب الانشاء الفنى الذى يعتبر « المنفلوطى » من واضعى أسسه ، فقد كتب فى أوائل القرن الحاضر روايات عاطفية فى منزعها ، تصور الحب والبؤس والألم ، وتصور الوطنية والشجاعة والتضحية ، وقد قام أغلبها على اقتباس الفكرة من الروايات الغربية والباسها لبوسا عربيا قشيبا . وظلت كتب المنفلوطى هذه — « النظرات والعبرات وفى سبيل التاج وماجدولين » وغيرها — غذاء أدبيا لكثير من الشباب المثقف الى قرب أيامنا هذه .

أخذ هذا الانشاء الفنى صورا وأساليب متعددة : فأخذ طابع الغموض والرمز فى كتابات « مصطفى صادق الرافعى » ، والفواصل والألفاظ المتنخلة عند « البشرى » ، والديباجة العربية الصافية والتصرف البارع فى الأساليب فى مؤلفات « طه حسين » ومترجماته وقصص مقالاته ، والأسلوب الجاحظى الملتزم لحدود البلاغة القديمة فى مقالات « أحمد حسن الزيات » ، والطابع الفلسفى والنفسى فى فصول «العقاد» ومطالعاته، ورسم صور الأشخاص عند « هيكل » ، وجلاء صور الحياة فى قصص « تيمور » ، ثم طابع السهولة وقرب المأخذ عند المازنى وتوفيق الحكيم وأحمد أمين .

واذا كان هذا الأدب الفنى قد طرق الأنواع النثرية القديمة كالرسالة والخطبة ، فانه جاب آفاقا حديثة وصل فيها الى الابداع : فاتجه بعض رجال الصف الأول منه الى النواحى الاسلامية يتناولونها فى صورة قصص جذاب كما فعل « طه حسين » فى « هامش السيرة » ، أو فى شكل تأريخ للعقلية العربية الاسلامية كما فعل « أحمد أمين » فى سلسلة « فجر الاسلام وضحى الاسلام وظهر الاسلام » ، أو فى شكل دراسة تحليلية للنماذج الاسلامية كما فعل « العقاد » فى عبقرياته ، أو شكل تحليل تاريخى لمؤسسى الاسلام أو الظواهر التاريخية الكبرى كما فعل هيكل فى «حياة محمد» و « الصديق أبو بكر » ، وكما فعل طه حسين فى «الفتنة الكبرى» . ومما له دلالته ومغزاه أن جوائز الآداب التى أنشأتها الدولة لتشجيع التأليف الأدبى المبتكر كل عام بدأت أول ما بدأت بأجازة هؤلاء الأربعة الذين قادوا الصفوف فى عرض النواحى الاسلامية فى قالب أدبى أصيل.

ومن الآفاق التى جابها النثر الحديث واستكمل بها تمام وجوده ناحية القصص : وهذه يجىء فى طليعتها « المويلحى » فى كتابه « حديث عيسى ابن هشام » و « جورجى زيدان » فى رواياته التاريخية التى أعيد طبعها فى السنوات الأخيرة وصادفت رواجا كبيرا ، ثم تتوالى السلسلة بين ترجمة وتأليف فيكتب حافظ « ليالى سطيح » ، ويكتب طه حسين كتابه

« الأيام » فى صورة ترجمة حياة ذاتية ظهرت منها ترجمات فى اللغات الأفرنجية ، وينقل من الأدب الغربى بعض روائعه الكلاسيكية مثل : « أندروماك » و « أوديب » ، ويؤلف من القصص ما يجتذب جمهرة القراء وينبه وعيهم الاجتماعى مثل « شجرة البؤس » ، و « المعذبون فى الأرض » ، ويكتب العقاد قصة « سارة » وهيكل قصة « زينب » ، ويكتب توفيق الحكيم « يوميات نائب فى الأرياف » ، و «أهل الكهف» و « عصفور من الشرق » وغيرها ، ويخرج طائفة من المسرحيات النقدية القصيرة ذات الفصل الواحد أو الفصلين — نشرت أخيرا مجموعة تحت اسم « مسرح المجتمع » ، ويعرض مأساة أوديب عرضا جديدا يقدم له بمقدمة دراسية بارعة يعلل فيها لخلو الأدب العربى القديم من التراجيديا والكوميديا ، ويتخصص « تيمور » فى فن القصص الانسانى ويؤلف بعض رواياته أولا فى لغة عامية ، ثم يعدل الى التأليف بالفصحى فيخرج مجموعات من القصص القصيرة التى تصور نواحى حياة المجتمع المصرى، وقد يستمد مادته أحيانا من الأساطير المصرية القديمة ، وربما حاول الرواية أو المسرحية الطويلة كما فعل فى «سلوى فى مهب الريح» و «اليوم خمر » و « حواء الخالدة » ، ويوجه « فريد أبو حديد » همه الى التاريخ العربى يستوحيه مادة لقصصه القائم على الوصف الفنى والتصوير النفسى والأسلوب الناصع ، فيخرج فيما يخرج : «الملك الضليل» و«أبو الفوارس عنترة» و « الزباء » و « الوعاء المرمرى » (الذى يصور فيه حياة سيف ابن ذى يزن) .

وقد أخذ هذا الفن القصصى دوره فى التقدير الرسمى : فمنح الحكيم وتيمور وفريد أبو حديد جوائز الأدب ، كما منحها عزيز أباظة اعترافا بأثره فى فن المسرحية الشعرية — ومنحها أخيرا الزيات تقديرا لنتاجه فى المقالة الأدبية .

هاتان الناحيتان : ناحية الدراسات الاسلامية الأدبية ، وناحية الفن القصصى هما — اذن — من أبرز نواحى التطور فى الحياة الأدبية الحديثة

فى مصر ، واذا كنا قد أشرنا هنا الى كثير من رجال الصف الأول فيهما فان فى الميدان الآن كثيرا من الكتاب الذين أثبتوا وجودهم بما أخرجوا من كتب وقصص ، والذين تتعهدهم الهيئات بالتشجيع كوزارة المعـارف والمجمع اللغوى .

على أن هنالك ميدانا ثالثا من النثر خصب الجوانب غنى الانتاج ، هو ميدان التأليف فى الدراسات الأدبية والعربية . ومن السابقين فيه الشيخ حسين المرصفى ، العالم الأزهرى الكفيف البصر ، الذى عاش فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وتعلم الفرنسية ، وتولى التدريس فى دار العلوم فى السنوات الأولى من حياتها ، وألف كتابا ضخما سماه « الوسيلة الأدبية للعلوم العربية » ، وهو كتاب جديد فى منزعه ، حاول فيه مؤلفه أن يعرض الفروع العربية التقليدية عرضا جديدا ، وأن يخرج بها من دائرة المتون والشروح والحواشى الى أفق الدراسة المباشرة التى تعنى بالجوهر أكثر من الشكل . والجزء الخاص بالبلاغة العربيةفيه طريف فى منهجه يحاول العودة الى منهج عبد القاهر الجرجانى وابن الأثير فى ربط التصورات والفنون البلاغية بطبيعة الذوق والادراك الانسانى . وهو بهذا يعتبر الحلقة الأولى فى سلسلة المكتبة النقدية الحديثة .

وقد جاء من بعده جورجى زيدان فحاول أن يؤرخ للآداب العربية على الطريقة الافرنجية ، وابتدأ الشيخ محمد عبده حركة احياء فى تدريس البلاغة العربية فى الأزهر فجعل محور دروسه كتابى عبد القاهر : « دلائل الاعجـاز وأسرار البـلاغة » ، ثم جاء حمزة فتح الله وحفنى ناصف والاسكندرى والعنانى والجارم وضيف من رجال دار العلوم فألفوا فى الأدب والعلوم العربية مع الاقتباس من مناهج الغرب فى نظام التأليف . ويعتبر هؤلاء رجال المرحلة الوسطى التى مهدت لمرحلة الجامعة ورجالها : ففى سنة ١٩٠٨ فتحت الجامعة المصرية التى سعت فى انشائها مجموعة من زعماء الفكر والثقافة فى مصر — كما أشرنا — ودعى للتدريس فيها بعض المبرزين من علماء مصر وبعض كبـار المستشرقين ، وبدأت

الأذهان المصرية تتفتح لمناهج الغرب فى دراسة الأدب ونقده . وفى سنة ١٩١٤ قدم الشاب الأزهرى الكفيف البصر « طه حسين » أحد طلاب الجامعة أول رسالة للدكتوراه فى الآداب العربية جعل موضوعها « ذكرى أبى العلاء » ، نقد فى أولها المناهج العربية القديمة ، ودعا الى ضرورة الافادة فى درس الأدب من نتائج الدراسات الأخرى كما فعل الغربيون[١]. وقد أوفدته الجامعة وآخرين من زملائه فى بعثاتها الى أوربا للتزود من الثقافات وطرق البحث الغربية . وفى سنة ١٩٢٥ انتقلت هذه الجامعة الى التبعية للدولة ، وضمت اليها فيما بعد المدارس العليا فى صورة كليات للفروع الدراسية المختلفة ، وأنشئت بعد ذلك جامعة الاسكندرية والجامعة الثانية فى القاهرة — كما أشرنا — وأصبحت بذلك فى مصر خمس كليات تدرس فى بعض أقسامها الدراسات العربية من أدب وبلاغة ونقد وغيرها : احداها كلية اللغة العربية فى الجامعة الاسلامية (الأزهر) والثانية كلية دار العلوم التى ضمت أخيرا لجامعة القاهرة ، والثلاث الأخرى كليات الآداب فى الجامعات الحكومية .

هذه النهضة الجامعية أثمرت أول ما أثمرت فى ميدان دراسة الأدب ونقده من طريق المحاضرات والكتب ، ومن طريق البحوث التى يعدها أصحابها لنيل الشهادات العليا الجامعية ، ومن طريق ترجمة المراجع الغربية فى هذه الدراسات . وقد تناول هذا فيما تناول دراسة كتب النقد العربية القديمة « كالوساطة والأغانى ، والموازنة ، وأسرار البلاغة ، والمثل السائر » ، أو دراسة بعض مراحل التطور فى النقد العربى كالقرن الرابع الهجرى ، ونشأة علوم البلاغة فى العصور المتأخرة ، أو دراسة تأثير الفكر الغربى فى تطور النقد العربى الحديث ، أو محاولة تأريخ النقد الأدبى عند العرب ، أو دراسات الأسلوب والتيارات الأدبية . وقد عنيت جامعة الاسكندرية فيما عنيت به من هذه النواحى بجانبين : جانب الصلة بين

(١) أفرد خلف الله فى كتابه « من الوجهة النفسية فى دراسة الأدب ونقده » القاهرة ١٩٤٧ فصلا لمنهج طه حسين فى درس الأدب ونقده ولبيان امتزاج الثقافتين العربية والغربية فى هذا المنهج (الفصل الخامس) .

النقد الأدبى والدراسات السيكلوجية الحديثة ، وجانب الصلة بين دراسات نظم القرآن واعجازه ودراسات البلاغة والنقد العربى .

هذه الدراسات النقدية المنوعة أثارت — فيما أثارت — معضلة لها نواحيها التطبيقية والتعليمية : تلك هى صلة علوم البلاغة العربية بالنقد الأدبى ، وهل تمثل تلك العلوم دراسات لزمن قد انقضى ، ويجب أن تخلى المكان للنقد الحديث ، أم أنها تمثل جانبا أصيلا فى تكوين الذوق العربى الاسلامى ، وأنه لهذا يجب التوفيق والمزج بينها وبين المناهج النقدية الحديثة ؟ واذا كان الفرض الثانى هو الصحيح فما أثر ذلك فى مناهج تعليم النقد والذوق فى المدرسة الثانوية ؟ هذه المسألة كانت احدى المسائل التى عرضت للبحث فى لجان وزارية متعاقبة كانت آخرها اللجنة التى ألفت سنة ١٩٤٧ ، وضمت طائفة من أساتذة الأدب فى الجامعة والمشرفين على شئون اللغة العربية فى وزارة المعارف والاخصائيين فى علوم التربية ، وقد وصلت اللجنة فى هذه المسألة الى وجهة نظر عرضها وفد مصر فى المؤتمر الثقافى العربى الأول الذى عقد فى لبنان سنة ١٩٤٧ (١) ، وقد أقر المؤتمر هذه الوجهة وأوصى بتطبيقها فى مدارس التعليم فى البلاد العربيـة .

والى جانب هذه الجهود الأكاديمية قامت فى الثلاثين السنة الأخيرة جهود نقدية عملية كان أبرز رجالها وأقدمهم فى الميدان طه حسين وهيكل والعقاد والمازنى ، وهؤلاء وجهوا كثيرا من نشاطهم لتتبع الحياة الأدبية فى البلاد ونقد الشعراء والكتاب والموازنة بينهم ، وما يستتبعه كل ذلك من النقاش فى القديم والجديد ، وخصائص الذوق العربى الحديث . وقد سجلوا هذه الآراء فى مقالاتهم فى الصحف والمجلات الدورية « كالبلاغ والسياسة الأسبوعية والكاتب المصرى والرسالة والثقافة والهلال والمقتطف والكتاب » وغيرها ، وسجلوها كذلك فى بعض مؤلفاتهم : مثل « حافظ

(١) كان كاتب هذا البحث عضواً فى لجنة ترقية اللغة العربية وفى وفد مصر للمؤتمر الثقافى العربى الأول . وقد قدم للمؤتمر بحثاً عن « النقد والبلاغة فى التعليم الثانوى » ، طبعت خلاصته فى كتاب المؤتمر .

وشوقى » لطه حسين ، و « شعراء مصر وبيئاتهم فى الجيل الماضى للعقاد ». والميدان هنا كسابقيه سائر فى طريقه ، يسرى فيه الكتاب الناشئون على ضوء المشاعل الأولى . وقد اتسع نطاقه فشمل بعض نواحى الأدب الشعبى.

والنتيجة التى يخرج بها الباحث فى تطور النثر العربى فى مصر الحديثة أنه قد جدد [1] فى بعض فنونه القديمة ، وخلف وراءه بعض الفنون التى تقوم على الزخرف والصناعة اللفظية كفن المقامة ، وأنه قد وسع دائرة نشاطه حتى شملت مطالب الحياة المختلفة ، وأنه قد استكمل ما كان ينقصه من مظاهر التطور كفن القصص ، وأنه قد وصل الى مستوى من الترقى يسمح له بأن يقوم بنصيبه فى تطور الأدب والفكر العالمى ، وأنه فى ناحيته النقدية يختلف بعض الاختلاف عن النقد الغربى ، ذلك لخصوصية فيه هى أن الكتاب المقدس عند المسلمين (القرآن) يعتبر عندهم المثل الأعلى فى البلاغة ، وقد أثر هذا الكتاب فى المناهج الانشائية والنقدية للمسلمين خلال العصور ، وروعة بلاغتــه تحتاج فى ادراك أسرارها الى كثير من التصورات التى تقوم عليها علوم البلاغة العربية .

بقى لنا من عناصر الحياة الأدبية أداتها الضرورية ، وهى اللغة ، ومن المعروف أن لغة التراث العربى فى مختلف أقطار العربية — ومنها

---

(١) يقرر طه حسين فى مقاله المشار إليه آنفاً ، الحدود التى يمكن أن يصل إليها التجديد فى الفن الأدبى فيقول : « ما زال الأصل فى الكتابة كالأصل فى الشعر تخير اللفظ الفصيح الرصين الجزل للمعنى الصحيح المصيب ، والملاءمة بين اللفظ واللفظ وبين المعنى والمعنى فى كل ما يكون هذا الانسجام الخاص الذى يستقيم له الشعر والنثر فى لغتنا العربية الفصحى ، مع الحرص كل الحرص على الإعراب ، والإيثار كل الإيثار للألفاظ الصحيحة التى تقرها معاجم اللغة العربية المعروفة وحدها ان كان الكاتب محافظا غاليا فى المحافظة ، أو التى جاءت فى قصائد الشعراء ورسائل الكتاب وان لم ترد فى المعجمات ان كان الأديب سمحا معتدلا . وقد يجترىء الكاتب فيستعير من لغة الشعب أو من لغة العلم الحديث أو من بعض اللغات الأجنبية كلمة أو كلمات ان كان من المجددين الغلاة فى التجديد . وقد يبلغ بهذا الغلو أقصاه ، فينحرف بأسلوبه نحو العامية المبتذلة بعض الانحراف ، أو نحو مذهب من مذاهب الأوروبيين فى القول ، ولكنه على ذلك كله متحفظ محتاط لا يخرج بالعربية عن أصولها ، وانما يريد أن يغنيها وينميها ويعرب ما يضيفه إليها من الألفاظ والأساليب». (الأدب العربى بين أمسه وغده — الكاتب المصرى — أكتوبر سنة ١٩٤٥) .

مصر — هى الفصحى التى ظهر الاسلام فوجدها كاملة النمو ، ووجد شعراء الجزيرة العربية قد خلدوها فى قصائدهم ومعلقاتهم ، وبها نزل كتاب الاسلام قرآنا عربيا . وعلى أساس هذا التراث من الشعر القديم والقرآن قعدت قواعد اللغة الفصحى وحددت نماذجها التركيبية واللفظية فى العصر العباسى ، واستقرت كتابتها على طريقتها . وبهذا احتفظت بكيانها طوال العصور ، ووسعت المعارف العربية والاسلامية — الأصلية والمترجمة — فى مشرق الأرض ومغربها الى اليوم . وقد نشأت بجوارها فى مختلف الأقطار لهجات تخاطب عامية ، ولكن هذه اللهجات لم تتطور الى ما تطورت اليه لهجات اللاتينية فى أقاليمها حتى أصبحت لغات أدب وثقافة .

وقد كان من أثر النهضة الحديثة أن أخذت اللغة العربية الفصحى تتخلص مما أصابها فى العصور الوسطى من زخرف وصناعة مسرفة ، وتدنو رويدا رويدا من الأسلوب المباشر الذى يفهمه جمهرة الناس ، وأن أخذ الباحثون يعالجون بعض مشكلاتها الكبرى كالتعريب والنحت والاشتقاق ، وكتعدد أشكال الأفعال وصيغ الجموع فى الأسماء ، وكثرة المترادفات فى بعض المعانى ، وكالصلة بين الفصحى والعامية وأثر هذا الازدواج فى اضعاف المجهود الفكرة للأمة ، وهل من المصلحة أن تعمم العامية بعد صقلها وترقيتها ، أو يحدث تقارب بين اللغتين ، وهل لطريقة الكتابة العربية التى تعبر عن مادة الكلمة لا صورتها أثر فى صعوبة اللغة نفسها على متعلميها ، واذا كان فكيف السبيل الى اصلاحها ؟

شغلت هذه الأسئلة وأمثالها أذهان الباحثين(١) فتناولوا بعضها فى

---

(١) نشر م . خلف الله ثلاث مقالات فى مجلة الثقافة — القاهرة . دعا فيها إلى التوحيد اللغوى على أساس تعميم الفصحى واغنائها بما تحتويه العامية من عناصر القوة والحياة :

ا — « الطفل واللغة القومية » . الثقافة — عدد ٦ فبراير سنة ١٩٣٩ .

ب — « تيسير اللغة العربية وترقيتها » . الثقافة — عدد ٣٣٧ يونيو ١٩٤٥ .

ج — « دعوة إلى تحقيق الوحدة اللغوية » . الثقافة — عدد ٤٢٩ مارس ١٩٤٧ .

مقالاتهم ومناقشاتهم ، وكان لابد أن توضع تلك المسائل موضع الدرس المتعمق الدقيق على يد طائفة من الاخصائيين ، فأسس المجمع اللغوى فى مصر ، وجعل عدد أعضائه العاملين عشرين يختارون من غير تقيد بالجنسية من بين العلماء المعروفين بتبحرهم فى اللغة العربية وبحوثهم فى فقه اللغة أو لهجاتها ، كما أجيز أن يكون للمجمع أعضاء فخريون وآخرون مراسلون . وأجملت لائحة [1] المجمع أغراضه فيما يلى :

١ — على المجمع أن يحافظ على سلامة اللغة العربية ، وجعلها وافية بمطالب العلوم والفنون ، ملائمة لحاجات الحياة فى هذا العصر . ولتحقيق ذلك له أن ينظر فى قواعد اللغة ، فيتخير — اذا دعت الضرورة — من آراء أئمتها ما يوسع دائرة أقيستها لتكون أداة سهلة للتعبير عن المقاصد العلمية وغير العلمية .

٢ — للمجمع أن يستبدل بالكلمات العامية والأعجمية التى لم تعرب — غيرها من الألفاظ العربية . وذلك بأن يبحث أولا عن ألفاظ عربية لها فى مظانها . فاذا لم يجد بعد البحث أسماء عربية لها ، وضع أسماء جديدة بطرق الوضع المعروفة ، من اشتقاق ، أو مجاز أو غير ذلك . فاذا لم يوفق فى هذا التجأ الى التعريب مع المحافظة على حروف اللغة وأوزانها بقدر الطاقة .

٣ — يقوم المجمع بوضع معجمات صغيرة لمصطلحات العلوم والفنون وغيرها تنشر تدريجا ، وبوضع معجم واسع ، يجمع شوارد اللغة وغريبها ، ويبين أطوار كلماتها ، كما ينشر تفاسير وقوائم لكلمات وأساليب فاسدة يجب تجنبها .

ويقوم ببحث علمى للهجات العربية الحديثة بمصر وغيرها من البلاد العربية .

وقد ضم المجمع فى أول تكوينه الى جانب الأعضاء المصريين والعرب خمسة من المستشرقين من انجلترا وألمانيا وهولاندا وايطاليا وفرنسا .

---

(١) مجلة المجمع ج ١ — أكتوبر سنة ١٩٣٤ ص ٢٢ .

واصل المجمع — ولا زال يواصل — جهوده مستعينا بالاخصائيين فى كل فرع من فروع المعرفة ، وأصدر حتى الآن ستة أعداد ضخمة من مجلته ، ضمنها البحوث والتحقيقات اللغوية التى قام بها أعضاؤه ، والقرارات العلمية التى أصدرها ، والكلمات التى وضعتها اللجان وأقرها المجمع لمختلف المسميات . وكثير من هذه الكلمات قد وجد طريقه الى الاستعمال فى الكتابة والتأليف ومختلف مطالب الحياة .

وكان من ضمن ما اهتم به المجمع منذ أكثر من عشر سنوات أمر الرسم فى اللغة العربية فشغل ببحثه بعض أعضائه ، وقدم الجارم وعبد العزيز فهمى — كما قدم غيرهما من المفكرين فى البلاد العربية مقترحات لاصلاح الكتابة العربية ، وللتوفيق بينها وبين ما يتطلبه العصر الحاضر من تبسيط واتقان . وكان أكثر هذه المقترحات ايغالا فى باب التجديد ، وأشدها جرأة وتحديا للمألوف الاقتراح الذى تقدم به (المرحوم) عبد العزيز فهمى من أن تكتب اللغة العربية بالحروف اللاتينية [1] . وقد أثار هذا الاقتراح نقاشا وجدلا طويلين ، ولم تمل أغلبية المفكرين الى قبوله ، ولعله قد عدل عنه . ويبدو من المحتمل أن يقبل الرأى العام العربى اقتراحا للاصلاح يقوم على الاحتفاظ بالطريقة العربية فى الكتابة مع اضافة أحرف جديدة للحركات القصيرة ، تدخل بها الحركات فى صلب الكلمة على نظام الكتابة الغربية .

هذه — اذن — معضلة تنتظر الحل ، وهى ليست وقفا على مصر والبلاد العربية ، ولكنها تراث مشترك بين البلاد الاسلامية ، بل أكاد أقول ان حلها يهم العالم كله . ومن الخير أن يتولى بحثها مؤتمر اسلامى عام يشترك فيه الاخصائيون من علماء الغرب ، ويدعى الباحثون الى أن يتقدموا اليه بما لديهم من مقترحات .

---

(١) نشر اقتراح عبد العزيز فهمى والاعتراضات عليه وردودها فى كتاب عنوانه « الحروف اللاتينية لكتابة العربية » — أغسطس سنة ١٩٤٤ — القاهرة .

والمعضلة الثانية المهمة هي — كما أشرنا — تلك الثنائية اللغوية فى مصر (وفى البلاد العربية كذلك) وهى ظاهرة لها مضارها فى سير حركة الفكر والتعبير ، فليس من العملى أن يكون للناس لغة طبيعية يتكلمونها فى حياتهم اليومية وفى مختلف شئونهم ومقاصدهم ، حتى اذا ما جاءوا الى الكتابة والخطابة والأدب والعلم ابتدأوا يتكلفون لغة أخرى ذات ضوابط وقواعد يلقنونها فى المدارس ، ولا يعطونها ما يعطون اللغة الأجنبية التى يتعلمونها من فرص التحدث بها فى بعض الأحيان . وقد كان من أثر هذا أن قل عدد الذين يحسنون الحديث أو الكتابة باللغةالفصيحة دون عناء ، وزاد المجهود الذى يبذله الناشئون فى مراحل الدراسة فىتعلم تلك اللغة ، والتمرس بأساليبها ، وكان من أثر ذلك أيضا أنصعبالاتصال المباشر بين الغربيين وشعوب العربية ، ذلك لما اضطر اليه الغربيون من الاقتصار على تعلم الفصحى واستمداد أساليبها من الكتب .

وليس هناك من شك فى أن تقدم التعليم وازدياد وسائل التثقيف والاذاعة والصحافة ، وانتشار الروح القومى بين الناس ، ستعمل عملها فى التقريب بين اللغتين ، بما ترفع من أسلوب العامية وتسمو بأذواق الجمهور ، وتبسط من طرق الأداء فى اللغة الفصيحة .

ولكن المسألة تحتاج الى عقيدة قائمة على دراسة طبيعة الحياة واللغة والتراث الروحى والفكرى ، تدفع أهل البلاد الى وضع الخطط للتوحيد اللغوى ، والأخذ فىأسباب ذلك التوحيد دونتردد وابطاء ، وقد اقتنعت منذ مدة أن السبيل الوحيدة للبلاد العربية والاسلامية هى الحرص على اللغة الفصيحة وتعميمها ، واستعمالها فى شئون الحياة والفكر ، واصلاح رسمها بما يسهل ذلك الاستعمال واغناؤها بكثير من عناصر الحياة التى تفيض بها اللغة العامية ، واخضاعها لما لا يضيع خصائصها الجوهرية من أساليب التطور والتجديد .

خاتمـــة الكلام

الدكتور فيليب حتى

راجعت هذه المقالات المنشورة آنفا أفتش عن سلسلة فكرية ، باطنة أو ظاهرة تربط بعضها ببعض وكلها بموضوع المؤتمر وهو « الثقافة الاسلامية » . كذلك راجعت خلاصة المناقشات التى دارت فى المؤتمر والمنشورة بالانجليزية فى مجلد خاص أنشد تلك الغاية . فلم أهتد اليها بسهولة . ولا غرو فالمقالات والمناقشات تتناول أبحاثا اجتماعية وتاريخية، أدبية ولغوية ، شرعية وفقهية ، دينية وفلسفية اشترك فيها فريق من العلماء المسلمين — بينهم الأندونيسى والهندى والباكستانى والأفغانى والايرانى والتركى والعربى — على تباين ألسنتهم وأوطانهم وتربيتهم ووجهات نظرهم وطرق معالجتهم لموضوعاتهم وأخيرا حسبتنى ظفرت بالمطلوب وكشفت المخرج المشترك الذى يمكن تحويل الكثير من المواد اليه وقوامه فكرات ثلاث تستتر آونة وتبرز أخرى ولعلها تتخلل المواد أكثر من كل فكرات سواها .

الفكرة الأولى يمكن التعبير عنها بقولنا : انه جاء يوم بلغت فيه الثقافة الاسلامية درجة من السمو والتقدم لم يقابلها فيها غيرها من الثقافات الهندية والصينية فى الشرق أو اليونانية واللاتينية فى الغرب . والذى نعنيه بالثقافة الاسلامية تلك المجموعة من العلوم والفنون والفلسفات التى نشأت فى ظل الاسلام وازدهرت فى أيام الخلافات العربية وعلى عهد الدول الاسلامية بعدها . تمتعت هذه الثقافة بعصرها الذهبى من منتصف القرن الثامن للميلاد الى مطلع القرن الثالث عشر يوم كانت اللغة العربية أداة التعبير عنها ، ويوم كانت الشعوب العربية اللسان — وبينهم

السورى والعراقى والمصرى والفارسى والتركى وغيرهم — فى مقدمة مشعال الحضارة فى العالم قاطبة . وجاء عدد المؤلفات فى هذه اللغة فى تلك الحقبة ، المؤلفات الفلسفية والطبية والتاريخية والفلكية والجغرافية والرياضية واللغوية ، أكثر من عددها بأى لغة أخرى من آسيوية أو أوربية. والغريب فى أمر العربية التى كانت الى أواسط القرن الثامن لغة شعر ودين فحسب ، أنها فى خلال قرن واحد تطورت وتقدمت الى أن أصبحت أداة صالحة لنقل دقائق الفلسفة وحقائق العلوم ومصطلحات الفنون . وربما لم يكن من مثيل لهذه الظاهرة الغريبة فى تاريخ نشوء اللغات . وبفضل جهود أبناء هذه اللغة فى الأجيال المتوسطة تسنى لعلوم الأقدمين ، من هنود وساميين ويونان ولاتين ، مضافا اليها ما ابتكره هؤلاء الأبناء ، على اختلاف عناصرهم القومية ، أن تنتهى بعد أجيال عديدة الى غربى أوربا ، وذلك عن طريق سورية الصليبية وصقلية وأسبانيا المسلمتين ، فتصبح أساس العرفان الذى دان له الفكر الأوربى فى القرون الوسطى ورائد السبيل لنشوء النهضة الحديثة فى أوربا الغربية التى لا يزال الى اليوم أبناء أوربا وأميركا ينعمون ببركاتها . فبينا كان الأوربى يتخبط فى ديجور العصور — التى أطلقوا عليها بحق العصور المظلمة — كان كتبة العربية — وهم يومئذ يشملون معظم المجتمع الاسلامى — يرتعون فى عصرهم العلمى الذهبى .

الفكرة الثانية المتضمنة فى كثير من مواد المؤتمر أو المستنتجة منها هى أن ذلك العصر ، عصر الازدهار الفكرى والانتاج العلمى الأصلى ، ما لبث أن عقبه عصر انحطاط وعقم بدأ فى مطلع القرن الثالث عشر واستمر نحو سبعة قرون كاملة . فى أواخر الخلافة العباسية أخذ العالم العربى يفقد سيادته العلمية الشاملة وتفوقه العقلى . فتضاءل بتوالى الأعوام نور التفكير الابداعى وقلّ الانتاج الأصلى وقام مقامه الانتاج التقليدى. وتحت حكم بنى عثمان كادت شعلة الفكر النير تنطفىء . تلك هى القرون المظلمة فى الثقافة الاسلامية عامة والعربية منها خاصة يعاصرها فى أوربا

عهد النهضة العلمية الحديثة التى بلغت شأوا لم تعرفه أوربا فى سالف أيامهـا .

أما الفكرة الثالثة التى أحسبنا متفقين عليها فهى أن العالم الاسلامى عامة والعربى خاصة دخل فى مطلع القرن التاسع عشر فى طور جديد هام ، وهو الطور الذى أحكمت فيه العلاقات الحيوية من ثقافية واقتصادية وسياسية مع بلدان أوربا الغربية وسائر أنحاء العالم الآسيوى . فتلقحت العقلية الشرقية بلقاح جديد ، وتشربت أفكار فعالة فى الاقتصاد والسياسة والاجتماع ، وانتقلت نظريات ذات صلة بالحياة الديمقراطية والنشآت القومية والحركات الوطنية مما لم يكن مألوفا من ذى قبل . وكان لكل ذلك أثره الديناميتى فى القول والفكر والعمل . وما لبثت أن ظهرت فى شرقنا مدارس ومطابع ومكاتب على أنظمة تخالف القديم ، وتشكلت جمعيات علمية وأدبية وفنية على شكل مستجد ، وترجمت كتب فلسفية وعلمية وفنية من طراز لم يعرفه الشرق قبلا . والمهم فى كل ذلك أن مفكرى الشرق أخذوا بأساليب البحث العلمى الفنى واتبعوا الطريقـة العلمية الحديثة فى كتاباتهم . وفى البلدان العربية كانت هذه النهضة فى بادىء أمرها حركة فكرية مجردة قوامها احياء اللغة وبعث آثارها والتنقيب عن ماضى العروبة المجيد . وما لبثت هذه النهضة أن استوحت من الماضى ما حملها على التطلع الى المستقبل ، فجرت وراءها نهضة قومية سياسية تستهدف الاستقلال السياسى الشامل والوحدة العربية . هكذا سار الشرق فى سبيل التجديد واطراح التقليد والاتجاه نحو أهداف عالمية سامية . ولادراك الشأو الذى بلغه شرقنا فى خلال قرن ونصف القرن لنا أن نتخيل الفرق فى الموضوعات وطرق المعالجة وأساليب التعبير بين مؤتمرنا هذا المنعقد فى أواسط القرن العشرين وبين مؤتمر من نوعه عقد — على سبيل الخيال — فى طليعة القرن التاسع عشر . فذلك المؤتمر الموهوم لا يساهم فيه مستعرب أميركى واحد — ولا يدور فيه البحث حول نقاط كهذه : « الاصلاح الاجتماعى فى الأرياف » « معالجة علم الدين

والشريعة فى الهند معالجة جديدة » « الشيوعية وأثرها فى الاسلام المعاصر » . أما لو كان ذلك المؤتمر الموهوم قد عقد فى أوائل القرن الثامن عشر أو السابع عشر أو السادس عشر ، لما كان من تباين أساسى بين موضوعاته وأساليب معالجتها وموضوعات مؤتمر أوائل القرن التاسع عشر .

والنتيجة الواضحة من كل ذلك أن الشرق الاسلامى هو اليوم فى مطلع دور جديد فى حياته العلمية — كما أنه فى فجر طور جديد فى حياته السياسية — وهو دور يمكن أن نسميه دور الابداع والابتكار ضمن اطار الميراث الخالد من القيم الدينية والأدبية . ولنا أن نتكهن أن أبناء الثقافة الاسلاميه على اختلاف بيآتهم سيقومون بقسطهم فى خدمة المدنية والانسانية وبما يجعلهم خلفاء جديرين بالميراث الذى تركه لهم أسلافهم .

فهرس تحليلى
لموضوعات الكتاب

مقدمة : « محمد خلف الله » (ص ٧ — ١٤)

مؤتمر الثقافة الاسلامية فى برنستون . بحوث المؤتمر — البحوث القصيرة وموضوعاتها . البحوث الطويلة وميدانها . مراحل علاقة الغرب بالاسلام : المرحلة الأولى انتقال الحضارة الاسلامية الى الغرب . المرحلة الثانية من عصر الاحياء الأوربى الى أوائل القرن الحاضر . المرحلة الحالية دراسة الثقافة الحديثة للعالم الاسلامى . رغبة الأمريكيين فى معرفة التيارات الفكرية والحركات الاصلاحية فى البلاد الاسلامية . شعور الشرق بضرورة اطلاع الغرب على الثقافة الاسلامية . أقسام الكتاب : القسم الأول دراسة الاسلام فى صلاته العامة بالحياة . القسم الثانى الصلات بين الشرق والغرب . القسم الثالث بحوث تاريخية وأثرية . القسم الرابع الاسلام فى بلاده .

ما كشفت عنه البحوث : اختلاف المفكرين المعاصرين فى تقديرهم لصلة الدين بالحياة . اعتذار واعتراف بالجميل .

تمهيد : « بايارد دودج » (ص ١٥ — ١٧)

ضروب التغير السريع التى يمر بها العالم اليوم . ازدياد الصلات . انتشار الروح العلمى . تحول الناس من القرى الى المدن . تطور فكرة

المساواة بين أجناس البشر . نمو فكرة القوميات . المعضلات الجديدة التى تواجه المسلمين والمسيحيين . مؤتمر برنستون وبحوثه . تعـــدد الموضوعات . الصراحة والثقة المتبادلة .

تعريف بالعلماء الذين شاركوا فى بحوث الكتاب .

(ص ١٨ — ٢٦)

القسم الأول

الإسلام والحياة (ص ٢٧ — ١٨٠)

---

١ — موقف الإسلام

من التقـــــــــدم الفكرى والعلمى

« **محمود حب الله** » (ص ٣٠ — ٤١)

الانسان فاعل مختار مسئول عن أعماله . العقيدة فى نظر الاسلام لا تتنافى مع العقل . الاسلام نظام عالمى عام . المعرفة فى نظر الاسلام شرط للايمان . كان الاسلام ثورة على الجمود العقلى . حرية الانسان هى القاعدة فى الاسلام . الكون خاضع لقانون فيه طبيعى ، والآيات الدالة على الجبر فى القرآن تشير الى هذا القانون . الانسان فى دائرة وجوده الضيقة سيد نفسه فى تصرفاته . الاسلام ينكر الخطيئة الموروثة. علم الله محيط شامل لا يخضع للزمان والمكان . لا صـــحة للزعم بأن الاسلام نظام ضيق مغلق لا يسمح بالجديد . آمن المسلمون الأوائل بأن

الانسان مسئول خلقيا . كانت حرية الارادة من المشكلات الأولى التى ظهرت مبكرة فى الاسلام . لم يظهر الاتجاه الجبرى الا فى العصر الأموى. هذا الرأى أدى الى نقيضه فظهرت نظرية التفويض . ظهـور الكتابة الموضوعية فيما نسميه الآن علم مقارنة الأديان . شرع القرآن قوانين ومبادىء عامة . المسائل التفصيلية ترك الحكم فيها لعقل الانسان . الفقهاء جميعا لجأوا الى الرأى والاجتهاد . القياس والاستحسان عند «أبى حنيفة». المصالح المرسلة عند « مالك » . ازدهار الحركة الفكرية خمسة قرون ، تلتها خمسة قرون أخرى من الانقسام السياسى . ما أصـاب المجتمع الاسلامى من توكل وتواكل ، وسببه . المشكلة الآن هى كيف نعـلم الطلاب والجماهير ونجعلهم يفهمون الاسلام فى وضعه الصحيح .

٢ — مقترحات فى موضوع العلاقة

بين الدين والعلم فى الإسلام

« ميلر بروز » (ص ٤٢ — ٥٦)

معضلات الملاءمة بين الدين والعلم تتشابه فى الاسلام والمسيحية . هناك حرب باردة بين العلم الطبيعى والدين . العلـم والدين يواجهان الحقيقة من طرق مختلفة . التجارب الداخلية الروحية لايمكن قياسها أو اخضاعها لضوابط رياضية . من الممكن ملاحظة التجربة الدينيـة ودراستها . ليس للوصف العلمى تأثير على المغزى الدينى للتجربة . أى تجربة تصبح تجربة دينية حينما يرى الاعتقاد فيها معنى دينيا . المغزى والعلة الغائية خارجان عن ميدان العلم الطبيعى . العلم يرى فى روح البحث الحر جوهر الحياة . على المؤمنين بالدين أن يقبلوا النتائج التى انعقد عليها اجماع العلماء المعترف لهم بالسبق والمقدرة فى ميدان العلوم الطبيعية . ماذا يكون موقفنا حين يبرهن العلم على نقيض شىء نعتقد أنه

موحى به من السماء ؟ النتائج التى وصل اليها العلم الحديث عن أصول العالم تخالف ما هو مقرر فى الكتب المقدسة . يجب أن نميز بين الشكل التصورى والمحتوى الدينى للوحى . فكرة خلق العالم فى ستة أيام وكيف نفهمها . مسائل المعجزات والصلاة وعلاقتهما بالتصريف المنظم للكون . علاقة السلطان الالهى بما نسميه قوانين الطبيعة . الاعتقاد فى حياة آخرة . الدين لا يعنى بمعرفة الحقيقة فحسب ولكن بالعمل أيضا وبأهدافه النهائية . العلم أيضا يقود للعمل . هل يستطيع العلم أن يخدم أغراض الدين ؟ ليس هناك شىء لادينى فى تزايد سيطرة الانسان على القوى الطبيعية . النتائج المادية للعلم الحديث زادت فى صعوبة توجيه الفكر الانسانى الى المسائل الروحية . العلاقة بين الدين والعلم فى الاسلام لها نواحيها الذهنية والعملية والوجدانية . القيم الروحية لكل ثقافة ودين تجد نفسها الآن مهددة بالمادية والدنيوية . احساس العلماء بنوع جديد من المسئولية الأخلاقية . حاجة الانسان الى الدين للحيلولة دون الكارثة الكبرى . كان ممثلو الدين أحيانا سببا فى اعاقة التقدم العلمى والاجتماعى . يجب أن تشمل أهداف الدين توفير المعيشة الطبيعية والاجتماعية الحسنة للناس . خدمة الانسان جزء أساسى من خدمة الله . الدين والعلم يستطيعان أن يعيشا معا فى سلام وأن يتعاونا .

٣ — مذهب الإسلام فى الإنسان

«هارولد . ب . سمث» (ص ٥٧ — ٧٧)

الموقف العالمى الحاضر يجبر المفكرين على اعادة تقرير آرائهم فى الاعتقاد وفى فلسفات الحياة . انشغال الغرب بموضوع الانسان منذ قرون . محاولات العلماء الاسلاميين فى السنوات المائة الماضية . نصوص القرآن فى موضوع طبيعة الانسان وأصله . مسألة الحرية الانسانية ازاء القانون الإلهى . فى القرآن آيات تشير الى الجبرية المطلقة . التوفيق

بين الناحيتين . مذهب«الأشعرى» فى نفى العلل الثانوية . التفكير الحديث يسير فى الاتجاه المضاد لهذا . « محمد عبده » و « اقبال » يؤكدان استقلال الارادة الانسانية . الاقرار بالمساواة بين البشر من الأمور الأساسية فى الاسلام . روح المساواة فى العبادات والمعاملات . مبدأ الاجماع . تصور « دار الاسلام » وأثره فى خلق روح جماعى . « محمد عبده » ورأيه فى استقلال الارادة الانسانية . « محمد اقبال » يؤكد المسئولية الأخلاقية المستقلة لكل كائن انسانى . رأيه فى القدر . قدرة الانسان على الخلق دليل على حريته . التفكير الفلسفى اليونانى وأثره فى ابراز عنصر القدرية فى التفكير الاسلامى .

الطبيعة الثنائية للانسان . الخطيئة والحرية — الحاجة الى الوحى.

رأى « محمد عبده » فى الدولة .

الفيلسوف الشاعر التركى « ضياكوك آلب » . رأيه فى أن الفرد يصل كمال شخصيته حين يفقد نفسه فى الوعى الاجتماعى الكبير . تعريف الشخصية عنده . نظريته فى قانون الشريعة الاسلامية . انتصاره للفصل بين الدين والدولة .

النتائج العامة لهذا البحث : الحضارة الاسلامية ذات أساس متين يمكن من الاصلاح فى ميدان السياسة الاجتماعية . وفى الميدان القانونى يستطيع المجتمع الاسلامى أن يدرك أن وراء جميع القوانين الانسانية قانونا إلهيا ثابتا . وفى الميدان السياسى لا يتفق التفكير الاسلامى والشيوعية ، ولا يتفق والجبرية الاقتصادية أو التفسير المادى للتاريخ. يمكن للأمم الاسلامية أن تجتمع فى وحدة حية ، وهذه الوحدة يمكن أن تصير قوة ايجابية فى العالم . تجارب الغرب فى مسألة فصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية للدولة .

٤ — الفلسفة الإسلامية الحديثة

« فضل الرحمن » (ص ٧٨ — ٩١)

بداية العصر الحديث للاسلام يمكن أن تحدد فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . الاهتمام بالناحية السياسية ومقاومة الاستعمار الغربى . معظم الجهود الاسلامية الذهنية فى التجديد ركزت على شئون عملية ذات صبغة قانونية أو اجتماعية . «محمد عبده » جعل همّه التخلص من سيطرة المذاهب الفقهية الأربعة والرجوع الى الموقف السلفى . أثر الفكر الغربى على المسلمين الهنود . نشوء الحركة الكلامية الجديدة . « سيد أحمد خان » ومبدأ المطابقة للطبيعة . اللاهوتى المؤرخ « شبلى نعمانى » . رفضه البرهان الكونى على وجود الله . وظيفة الكلام الجديد الدفاع عن عقائد الاسلام ، والدفاع عن الأخلاق الاسلامية والقانون . الفيلسوف الوحيد فى الاسلام الحديث هو « محمد اقبال ». كان تأثيره عميقا على الجيل الجديد من مثقفى المسلمين فى الهند وباكستان . وصفه للتجربة الدينية . رفضه البرهان الكونى وبرهان الماهية وبرهان الغائية على وجود الله . الواجبات الأخلاقية ومكانها فى نظام « اقبال » . رأيه فى الصلة بين الله والطبيعة . كتاب اقبال هو المحاولة الوحيدة من جانب أى مسلم حديث لاعادة تقرير الموقف الفلسفى للاسلام . واجب المفكرين المسلمين فى الوقت الحاضر .

٥ — اتجاهات الفلسفة الإسلامية

« محمد البهىّ » (ص ٩٢ — ٩٩)

تبعية التفكير الاسلامى فى الأزمنة الماضية . الانتخاب والنقد عند ابن « تيمية » « وابن القيّم » . عملهما هذا كان تمهيدا للحركات

الاسلامية العقلية التى جدت فيما بعد والتى تعتبر مرحلة خامسة من مراحل التوجيه الاسلامى (القرآن الكريم . تكوين المدارس الفقهية والكلامية — مرحلة التبعية — عصر ابن تيمية وابن القيم — الحركات الاسلامية الأخيرة) .

ظهور الحركة الوهابية فى القرن الثامن عشر الميلادى . ظهور الحركة السلفية فى مصر فى القرن التاسع عشر على يد جمال الدين ومحمد عبده . مدرسة « أحمد خان » ثم « محمد اقبال » فى الهند — الحركة السنوسية فى برقة .

« جمال الدين » والاستعمار الانجليزى . ضرورة التمسك بالاسلام والجهاد .

«محمد عبده» سار فى طريق التأمل والفهم . تنشئة المسلمين وتربيتهم أولا . تيسير الطريق للعمل العقلى فى الاسلام مناوأة التقليد . تأكيد حرية الفرد واختياره فى أفعاله .

الحركة الاسلامية فى الهند قامت على المبدأين ذاتهما .

الحركة السنوسية فى برقة ومنهجها الصوفى .

عناية هذه الاتجاهات بصلة الشعوب الاسلامية فى آسيا وأفريقيا بالأمم الأخرى . التفرقة بين التمسك بالاسلام وروح التعصب ضد غير المسلمين .

الجهاد عند « اقبال » ضرورة وقتية . موقف هذه الاتجاهات من الحركات العلمية الحديثة . موقفها من المذاهب السياسية والاجتماعية المعاصرة .

٦ — فلسفة الحريات فى الإسلام

« عبد الله غوشة » (ص ١٠٠ — ١٢٣)

دور الاسلام فى معارك الحرية . عالج الاسلام موضوع الحريات معالجة حكيمة ، فقرر الحرية للأفراد والجماعات ضمن نطاق الحكمة والمصلحة العامة . أقر الاسلام حرية العقيدة وأطلق للعقل عنان النظر ، وحارب الرجعية . قرر حماية الشعائر الدينية لغير المسلمين من أهل الذمة والمعاهدين ، وأوجب رعايتهم والدفاع عنهم . دعا الاسلام الى الاخاء العالمى . أطلق الاسلام حرية الرأى والفكر ، وبنى العقيدة على الحجة والدليل . جعل القياس أحد مصادر التشريع الأربعة . اغلاق باب الاجتهاد ليس من أصول الدين ولا فى مصلحة المسلمين . الاسلام يقبل مبدأ الشورى ويطبقه فى جلائل الأمور . من مبادىء الاسلام الأمر بالمعروف والجهر بالحق واسداء النصح . ثروة الفقه الاسلامى نتيجة الحرية الفكرية . من الخطأ الزعم بأن الاسلام لا يدعو الى تعليم العلوم الكونية . تحصيل هذه العلوم من فروض الكفاية . أقرّ الاسلام حق الملكية الفردية وحق الارث . الزكاة حق الجماعة فى عنق الفرد . المساهمة فى المشاريع العامة . المبادىء التى وضعها الاسلام لاتفاق المال والتصرف فيه . تحريم استثمار المال فى كل ما يخل بالقانون العام . كل ما قرره الاسلام بالنسبة لحق الملكية الفردية وحرية التصرف موجه الى كل من الرجل والمرأة على السواء . العالم اليوم جدير بالأخذ بمبادىء الاسلام .

٧ — بعض نواح عامة من الإسلام

« منير القاضى » (ص ١٢٤ — ١٣٧)

الحكم فى الاسلام شعبى شورى . الشريعة الاسلامية شريعة مرنة قابلة للتطور والتجدد . يقبل الاسلام كون المصالح المرسلة مدارا للأحكام . لا رق ولا استعباد فى الاسلام .

الاسلام يقرر المساواة بين الأمم . مهّد الاسلام لمحو الاسترقاق تدريجيا . الكفارة بعتق رقبة فى الحنث فى اليمين والظهار والقتل الخطأ .

الاسلام يدعو الى السلام بين الأمم والأفراد ، ويجعل السلام هو التحية المتكررة بينهم .

الاسلام يبيح الحرب فى الدفاع عند الاعتداء وفى حماية المستضعفين وتخليصهم ، وعند معارضة نشر الدعوة الاسلامية بالسلاح .

٨ — الشرع بوجه عام

والشريعة الإسلامية وحقوق الأسرة فيها

« مصطفى أحمد الزرقا » (ص ١٣٨ — ١٦٠)

الشرع فى أمة من الأمم ليس الا صورة صحيحة لحياة اجتماعية واقعية ، وله ثلاث وظائف كبرى : العلاج ، والوقاية ، والتوجيه . وأحكامه نوعان : محمية وحامية . للاسلام ثلاثة أهداف اصلاحية أساسية مرتبة : تحرير العقل البشرى من رق التقليد والخرافات ، واصلاح الفرد نفسيا وخلقيا ، واصلاح المجتمع بصورة يسود فيها الأمن والعدل وصيانة الحريات .

أهم المبادىء الأساسية فى النظام القانونى للشريعة الاسلامية :

مسئولية الفاعل أو المتسبب عن كل فعل ضار بالغير . العقد المشروع ملزم لعاقده دون غيره . الشروط العقدية حرة وملزمة للعاقدين . العقود كلها رضائية .

اعتبار العرف والعادة فى كل ما سكت عنه نص العقد . كل فعل ممنوع يعتبر جريمة .

الحرية التامة مكفولة دون اخلال بالنظام والآداب ودون تجاوز على حدود الغير .

الناس متساوون أمام القانون فى جميع الحقــوق . الحكم فى دولة الاسلام يجب أن يقوم على أساس الشورى . للامام فى الدولة صلاحيات ادارية تنفيذية . الامام مسئول أمام الله والأمة عن التدبير الأصلح للرعية، والرعية مسئولة عن الطاعة .

الشعوب جميعا متساوية فى الحقوق الانسانية . المعاملة بين الدولة الاسلامية وغيرها يجب أن تقوم على أساس العدالة فى السلم والحرب. المعاهدات محترمة بين الدولة الاسلامية وغيرها . لا تجوز المحاربة دون انذار . المعاملة بالمثل جائزة الا فيما يخالف المبادىء الاسلامية .

أتت الشريعة الاسلامية بنظام شامل لتنظيم جميع أوضاع الأسرة وعلائقها المسماة اليوم بالأحوال الشخصية . اعتبرت للمــرأة جميع الأهليات الحقوقية التى للرجل . احتفظت للرجل بالارادة العليا فى تدبير شئون الأسرة . نظمت حقوق الأسرة بمراحلها الثلاث : الزواج ، الولاية والوصاية ، الميراث . رعايا الدولة الاسلامية من غير المسلمين يطبقون فيما بينهم أحكام دياناتهم فى أحوالهم الشخصية .

الشريعة الاسلامية أول مؤسس للزواج المدنى .

المشكلات العصرية التى تواجهها الشريعة الاسلامية اليوم : الصفة الدينية فى الفقه الاسلامى لاتنافى أنه مؤسس على قواعد مدنية منتجة لفقه متطور كفيل بوفاء الحاجات العصرية . الحدود فى الشريعة مشروطة بشرائط ضيقة فى اثباتها وتطبيقها تجعلها نادرة التطبيق . مشكلة تحريم الربا يمكن حلها فى مبادىء الشريعة بطرق عديدة . بعض الأوضــاع القانونية التى جدّت من وجود أوضاع اقتصادية حديثة .

٩ — المسلمون

تأخرهم ونهضتهم وملاءمة الشريعة لحاجات العصر الاجتماعية

« صبحي محمصاني » (ص ١٦١ — ١٨٠)

أسباب تأخر المسلمين وعلاجها : سدّ باب الاجتهاد في الشريعة الاسلامية واهمال التعلم . التمسك بنصوص غير ثابتة . التمسك بالشكليات والفرعيات . التحزب المذهبي . اهمال بحث علل التشريع . المزج بين الدين والدنيا .

وهناك أسباب أخرى غير خاصة بالمسلمين كالاستعمار والحروب والفتن ... عندما سقطت بغداد في أواسط القرن السابع للهجرة توقف النشاط العلمي وتفشي التقليد والجمود في الشريعة . الأحاديث الموضوعة. التطويل في البحوث اللفظية في المعاملات والعبادات حتى صارت التفصيلات كأنها هي الأساس . اختلاف المذاهب السنية والشيعية وتعددها . اختلاف الأئمة في تفسير بعض آيات القرآن الكريم . اختلاف الفقهاء في قبول بعض الأحاديث وتفسيرها ، وفي قبول بعض الأدلة الشرعية . هذا الاختلاف كان من أسباب مرونة الشريعة الاسلامية، ولكنه من ناحية أخرى قاد الى التحزب المذهبي الأعمى .

دواء هذه العلة محاربة التعصبات المذهبية بين المسلمين والسعي لتوحيد المذاهب المختلفة والرجوع الى مصادر الشرع الأصلية . وجوب تفهم روح الشريعة ، وتطبيق أحكامها فقط عند توافر شروطها وعللها . تعاليم النبي (ص) لا تلزم المسلمين الا اذا كانت تتعلق بالدين والأخلاق وما يتفرع عن ذلك .

القسم الثانى

الإسلام والغرب (ص ١٨١ — ٣٧٠)

١ — تأثر الأمم الإسلامية

بمدينـــة المغرب

«فون جرونباوم» (ص ١٨٤ — ١٩٤)

أثر الغرب فى كل محاولة لتجديد النظر فى الاسلام . توقف المسلم فى صلاح عملية الاستمداد من الغرب . «أرنولد توينبى» وتفسيره لظاهرة الاستمداد الثقافى . نقد هذا التفسير . الأسباب التى ساعدت على انتشار المدنية الاغريقية فى الشرق . الثقافة وتعريفها . أهم القوى الفعالة فى تغيير ثقافة ما . نقل الثقافة حالة خاصة من ظاهرة التأثير .

لا خطر على الاسلام من أن يفقد نفسه فى المدنية الغربية الى درجة انمحاء شخصيته . الشعور الثقافى الاسلامى لم يزل متخلفا عن التحرر الاسلامى السياسى .

٢ — التغير الحضارى فى المدينـــة الإسلامية

«روفائيل باتاى» (ص ١٩٥ — ٢٠٢)

المدائن والبلدان هى مراكز الحضارات لما يظاهرها من قرى ومحلات. وسائل تغلغل الحضارة الغربية فى المدينة والبلد بالشرق الأوسط . التأثير الأجنبى الغربى يصل الى المدينة أولا . تخلف عملية التغير الحضارى فى المناطق الريفية . المدينة فى الشرق الأوسط هى المركز الذى تتجمع فيه

الحياة العقلية . الجماعة الريفية تتميز بموقف واحد أو دائرة ضيقة من المواقف تجاه التغير الحضارى . وصف الحياة فى القاهرة فى القرن الماضى. المشكلات التى تصاحب التغير الحضارى السريع . كان من أثر المستحدثات الحضارية ارتفاع مستوى المعيشة فى مدن الشرق الأوسط. ظهور عدد من الظواهر الاجتماعية المقلقة . اقتراح تكوين لجنة بحث موجهة من علماء الشرق الأوسط ومن العلماء الأمريكيين لبحث مشكلات التغير الحضارى فى بلاد الشرق الأوسط . مبررات هذا الاقتراح . بعض النتائج المرتقبة لهذه الدراسة .

٣ — بعض نواح مشتركة بين العالمين

الإسلامى والغربى

« ج . ر . كرسويل » (ص ٢٠٣ — ٢١٣)

المدنية الاسلامية والمدنية الغربية لا تفترقان فى مثلهما الأخلاقية ولا فى الطبيعة الأساسية لأشكالهما الحضارية . كلتاهما اتخذت لنفسها فلسفة مؤمنة معقولة . القول بخلود الروح . كتاب العالمين الاسلامى والغربى اعتبروا المرء نهاية فى نفسه . كل الأفعال والنظم الانسانية تخضع لتدبير الله . الناس من الجهة الأخلاقية متساوون . ليس فى الاسلام أقداس دينية تتطلب مراسمها كاهنا مقدسا . الحضارة الاسلامية لم تصل الى ما تنشره من المساواة فى المعاملة والتوزيع العادل لخيرات الدنيا . نظام الاقطاع لا يتفق والأصل الاسلامى . الحكم الأجنبى وأثره فى اضطراب العالم الاسلامى . السياسة الأمريكية نحو فلسطين وأثرها فى مكانة أمريكا فى الشرق الأوسط . مأساة اللاجئين . العالم الغربى لم ينجح فى تحقيق مثله . كيف تمكن اقامة التعاون الفعلى بين

الغرب والعالم العربى ؟ ضرورة اقامة اقتصاد ثابت الدعائم فى البلاد العربية . دور أمريكا فى هذا . ضرورة الاتفاق التام بين الدول العربية والقضاء على أسباب الغيرة بينها .

٤ — التأثير الفكرى للشيوعية

فى الإسلام المعاصر

« *كنث كراج* » (ص ٢١٤ — ٢٣١)

الآمال الصينية فى أوائل العقد الثالث من القرن العشرين تشبه الآمال التى تدفع النهضة الاسلامية الحاضرة فى باكستان والعالم العربى. نظرية «لينين» فى الامبريالية لاءمت النظرة الصينية الجديدة . ما الجواب الصحيح على اغراء الشيوعية ؟ لابد من مقابلتها بالعمل الايجابى الحازم. تعرّض البلاد الاسلامية لوطأة النشاط الشيوعى . فى البلاد الاسلامية صراع أساسى حول شكل المستقبل . ما هى المسائل الأساسية الروحية والعقلية التى توجه اليها الشيوعية الالتفات ؟ والى أى مدى يواجهها المفكرون المسلمون مواجهة جادة واقعية ؟

الشيوعية نظام متعدد الجوانب . تحدّيها للأديان السماوية .

وجوب النظر فى طبيعة الشر فى المجتمع الانسانى وفى النفس الانسانية.

فكرة الكتّاب المحدثين فى الدولة الاسلامية الصحيحة . مقال « أبو العيون » عن موقف الاسلام من « الرأسمالية » . الزكاة والعدالة الاجتماعية .

أثر الشيوعية فى العقيدة الدينية . الحاجة المشتركة بين الاسلام والمسيحية للرد على الشيوعية . الحاجة الى خلق جبهة متحدة .

٥ — أثر الإسلام الثقافى

على المســـيحية

« كويلر يونج » (ص ٢٣٢ — ٢٥٨)

معنى الاسلام والمسيحية فى هذا البحث . معابر الثقافة الاسلامية الى آوربا . أثر الطرق التجارية الجديدة فى نقل بعض المعارف . نقل الثقافة الكلاسيكية ومعارف العالم القديم . الفلسفة والعلوم . نفور المسلمين من الفنون التصويرية . مهارة الفنانين الاسلاميين فى الفنون الدقيقة . صناعة البُسط . فن البناء الحربى . تأثير نحـــاة العرب فى تطوّر علم اللغويات . أثر العناصر الشعبية الشرقية فى آداب العصور الوسطى . شعراء التروبادور . أوربا فى العصور الوسطى مدينة لأدب النثر العربى . تأثر الأدب الأسبانى بروح الثقافة الأندلسية . «سرڤانتس» و « دانتى » .ترجمة « ألف ليلة وليلة » . تراث الاسلام الموســـيقى للانسانية .

أثر الاسلام على القانون والتصوف . النشأة الأولى لعلم القانون الدولى . التصوف فى مسيحية العصور الوسطى وفى الاســـلام . أثر « الغزالى » على مفكرى المسيحية ومتصوفتها . تأثير « ابن عربى » . الطب والفلك والرياضيات . « جابر بن حيان » ونشــأة الكيميا . « الرازى » . الصبغة العربية فى أسماء بعض المواد الكيميوية . ميادين الطبيعة والميكانيكا . « الكندى » و « ابن الهيثم » و « البيرونى » . القانون فى الطب لابن سينا .

«الخوارزمى»وأثره فىالرياضة . «عمر الخيام» وتطور علم الجبر . « نصير الدين الطوسى » . « ثابت بن قرة » الفلكى . بعض المصطلحات الفلكية فى اللغات الأوربية من أصل عربى . فلسفة الاجتماع « وابن

خلدون » . الفلاسفة المسلمون . الكندى . ابن سينا . الغزالى . تأثير آراء المعتزلة فى تطور الفلسفة المدرسية . « ابن رشد » . «ابن ميمون».

تأثير الاسلام المعاصر (بالفعل أو بالقوة) على المسيحية . الوحدة الثقافية . أثر الاسلام فى نشر التسامح بين أجناس البشر . روح الديموقراطية فى الاسلام . ناحية الشخصية والسجايا الخلقية .

القسم الثالث

فى التاريخ والاجتماع الإسلامى (ص ٢٥٩ — ٣٧٠)

---

١ — العامل الريفى فى الحضارة الإسلامية

« هـ . ب . ألن » (ص ٢٦١ — ٢٧٦)

فهم الجماعة الريفية لازم لفهم الحضارة الاسلامية فى علاقتها بالعالم المعاصر . المجتمع الريفى منفصل عن المجتمع المدنى فى معظم المناطق الاسلامية . طريقة الحياة فى المدينة تختلف عن طريقة الحياة فى الريف . العوامل التى تساعد على ايجاد الهوّة بين الريفيين والمدنيين . العوامل التى يمكن أن ينتج منها تحسين الأحوال فى الريف الشرقى . العلم . انتشار الأفكار الجديدة . رابطة الدين . العمليات التى تساعد على رفع مستوى الحياة : التربية التكميلية . تجربة فى تحسين الجماعة الريفية فى سوريا .

اختيار الزعماء القادرين على معالجة المشكلات الريفية . رفع المستويات التعليمية تدريجيا . الاقتصار فى البعوث الدراسية الى الخارج على الأفراد الناضجين .

٢ — الموارد الإنسانية فى العالم العربى

« ألفورد كارلتون » (ص ٢٧٧ — ٢٨٨)

لكل أمة (غير مواردها الطبيعية) موارد انسانية . الموارد الاجتماعية أو الانسانية لسوريا . أغنى مورد هو الشعب . التحسين الصحيح لهذه الموارد ينطوى على كثير من المشكلات . توسيع برنامج التعليم . الذهاب الى المدارس ليس الوسيلة الوحيدة للحصول على التعليم . تنمية عادة الاستطلاع . تنمية عادات الدقة والضبط .

بدء التعليم فى وقت مبكر .المعرفة الصحيحة هى ما تعلّمه الانسان بنفسه . المشكلة القائمة بين الاستقلال والاعتماد المتبادل . مشكلة الاستمرار فى العمل أثناء مراحل التغيرات . ازدياد ظهور الفوارق الاجتماعية . تعليم الناس أن يفكروا فى أوسع نطاق . الفرق بين القومية والوطنية . العالم العربى يملك موارد انسانية عظيمة .

٣ — أنثروبولوجيا للعرب

« كارلتون . س . كون » (ص ٢٨٩ — ٣٠١)

الاتصالات الحديثة خلقت الحاجة الى المعرفة والى دراسة الأمم المجاورة . التوسع الأوربى فى أقطار آسيا . وافريقية . العالم محتاج الى التسامح ، والتسامح لا يجىء الا مع الفهم والمعرفة . علم الأجناس البشرية واتساع دراساته . العرب والانثروبولوجيا . عشرات الكتب

فى الوصف الحضارى . « ابن خلدون » وتحليل البناء الاجتماعى لقبائل الصحراء والبناء الاجتماعى للمدن . الدين الاسلامى قائم على أساس من التسامح والعالمية . الدين وتطور الانسان . انقسام الانسان الى أجناس . من فروع الانثروبولوجيا دراسة الآثار القديمة . العلماء والآثار الاسلامية . المحافظة على هذه الآثار . علم وصف الحضارات الحية . دراسة قبائل البدو .

٤ — العرب وتاريخهم

« نبيه فارس » (ص ٣٠٢ — ٣١٢)

ارتباط التاريخ الاسلامى بالدين الاسلامى . المؤلفات الحديثة فى التاريخ العربى وعيوبها . محاولة « جورج سارتون » . تأثير المؤرخين العرب القدماء . الاهتمام بتاريخ الأسر الحاكمة والشخصيات المشهورة. الواجب نقل الاهتمام الى التفسير والتحليل والتعليل ، والعناية ببحث الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية . توجيه الشباب العرب الى الاهتمام بمشكلات بلادهم الحاضرة وتفهمها . ضرورة حرية التفكير والتعبير والنشر . حسن اعداد المعلمين . الاخلاص فى البحث . التمكن من الطريقة العلمية .

٥ — لهجات العرب قبل الإسلام

« جواد على » (ص ٣١٣ — ٣٣٠)

التقسيم الذى وصل اليه المستشرقون : لهجات شمالية ولهجات جنوبية . من أشهر الشمالية اللغة العربية الفصيحة . ليس هناك أساس جغرافى أو تاريخى أو لغوى لهذا التقسيم . التفكير فى طريقة أخرى .

البحث عن نصوص جاهلية جديدة . استعمال أداة التعريف . درجة الفصاحة والصفاء فى اللهجات .

اللسان الذى نزل به القرآن الكريم . بحث العلماء عن أصله .

مناقشة آراء العلماء فى شأن لغة قريش . الرد على آراء بعض العلماء الأوربيين فى لغة القرآن .

٦ — الحضـــارة الإسلامية وعلم الآثار

« جون ولسون » (ص ٣٣١ — ٣٤٢)

غنى الأقطار الاسلامية فى الآثار . فائدة تلك الأقطار من تعمق دراسة ماضيها . الآثار يمكن أن تكون مصادر خير للأقطار الموجودة بها ، وهى مسئولية كذلك . معظم الأقطار الاسلامية اتخذت خطوات لحماية الآثار ودراستها . هذا البحث دعوة للمسلمين الى مزيد العناية بماضى الاسلام الأول وما قبل الاسلام .

الدراسات الاسلامية اتجهت اتجاها أدبيا ولم تعن كثيرا بروائع آثار القرون الاسلامية الأولى . حركة الأحياء فى ممالك الشرق الأدنى والأوسط . مقارنة الاسلام بالماضى تظهر حيوية الاسلام .

٧ — الفكر الرياضى فى أدبنا

« شفيق جبرى » (ص ٣٤٣ — ٣٥٥)

عدم عناية الكتب العربية القديمة بتسلسل الموضوع . أمثلة من « يا قوت » و « ابن عبد ربه » . فقدان وحدة الموضوع . الاستطرادات

فى كتاب الأغانى . « الجاحظ » كان يعمد الى الاستطراد . الفكر المنسق فى المقامات والقصص . التدريب على الفكر الرياضى . تفسير النصوص على الأصول الحديثة .

٨ — نظام الدراويش

« ريتشارد فراى » (ص ٣٥٦ — ٣٦٠)

تأثير الفكر اليونانى — ممتزجا بالتقاليد الايرانية — على تطور الاسلام فى ايران . يمكن تقسيم المسلمين الى شرق وغرب على أساس الموقف الدينى فى كل من الأجزاء الشرقية والأجزاء الغربية . نظم الدراويش . التصوف وفكرة الاتصال الشخصى بالله . الأثر اللغوى الايرانى فى أسماء كثير من متصوفة الاسلام . الدراويش يرجعون الى الجزء الشرقى من العالم الاسلامى أكثر مما يرجعون الى الجزء الغربى. طوائف الدراويش .

٩ — بعض تعاليم « الغزالى » ذات القيمة الخالدة

« رضا شفو » (ص ٣٦١ — ٣٧٠)

الثروة الأدبية للغزالى — الغزالى والبحث عن الحقيقة . الطريق الوسط . تبحر الغزالى فى الفقه . دراسته الفلسفة . موقفه الوسط بين الوجود المنبث فى العالم والوجود المجرد بالنسبة لله . رأيه فى الاجماع والقياس الايمان والأعمال الخارجية . الدين طريق حياة وليس نظاما من الشكليات والشعائر . الايمان والعمل معا .

القسم الرابع

الإسلام فى بلاده (ص ٣٧١ — ٥٥٣)

---

١ — الخصائص الأساسية للسياسة الدينية فى إندونيســـيا

« محمد كفراوى » (ص ٣٧٣ — ٣٨٠)

أهمية العامل الدينى فى حياة الشعب . كلمة « جورج واشنطون ». الاسلام يحكم شئون حياة المسلم من يوم ميـــلاده الى يوم وفاته . لا انفصال فى الاسلام بين الميدان الروحى والميدان الدنيوى . القواعد الخمس التى تقوم عليها فلسفة الدولة الاندونيسية . كلمـــة الرئيس « سوكارنو » . دولة اندونيسيا دولة مطبوعة بطابع العقيدة فى الله . المواد ١٨ ، ٤١ ، ٤٣ من دستور اندونيسيا .

وزارة للشئون الدينية . رعاية كل الديانات المعترف بها فى اندونيسيا. الواجبات الأساسية لوزارة الشئون الدينية . ادخال العلوم الحديثة فى مناهج المعاهد الدينية الخاصة . التجديد فى خطب الجمعة . الحرية الدينية الكاملة .

٢ — القانون الإسلامى واللاهوت فى الهند

مقترحات لاتجاه جديد

« أ . أ . أ فيظى » (ص ٣٨١ — ٤١٥)

هذا البحث محاولة لابراز اتجاه هندى حديث لمعالجة معضلة القانون والدين . النظام القضائى فى الهند فى العصور الوسطى . الموقف منذ القرن

السابع عشر — شركة الهند الشرقية والحكومة البريطانية . ما أحدثه الحكم البريطانى من تغيير . تأسيس الجمهورية الهندية سنة ١٩٥٠ . دولة علمانية . القانون فى الاسلام وامتزاجه بالقواعد والشعائر الدينية. المدارس الدينية . مدرسة « دار العلوم » فى « ديوبند » . ندوة العلماء فى « لكنو » التخصص العلمى فى المدارس الهندية . تطور المناهج من القرن العاشر الهجرى الى الرابع عشر . العلماء البارزون فى الثلاثة القرون الأخيرة : الشيخ « أحمد شاه ولى الله » . سير « سيد أحمد خان » . « عبيد الله سندى » . « عبد الحىّ لخنوى » . « مولانا أشرف على ثانوى » . الموقف الحاضر فى التفكير الدينى والتقاليد اللاهوتية فى الهند . المدرسة السّلفيّة — مدرسة « اقبال » المدرسة الحديثة . مولانا « أبو الكلام آزاد » . « محمد أجمل خان » . المشروع المقترح : الفصل بين القانون والدين . اعادة اختبار التشريع . اعادة تفسير الكونيات . استخدام الدين المقارن . دراسة الأنظمة التاريخية . دراسة اللغات السامية وفقهها المقارن. بعض المبادىء التطبيقية.

٣ — دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن

وجهودها فى إحياء المعارف الإسلامية

« *محمد نظام الدين* » (ص ٤١٦ — ٤٢١)

كثير من كنوز العلم الاسلامى لم تنشر بعد . ضرورة قيام المسلمين بالبحث عن تراثهم الثقافى . جهود دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن . اهتمامها بما ألّف قبل القرن التاسع الهجرى . طبع مائة وأربعين كتابا . من أهم الكتب التى نشرتها كتاب « صور الكواكب » للصوفى الفلكى ، وكتاب « الجرح والتعديل » لأبى حاتم الرازى . تشمل الكتب

التى نشرتها فنون التاريخ والأدب واللغة والفلسفة والعقائد والحديث والتراجم والتصوف والرياضة والهيئة وما بعدها الطبيعة . اهتمام المستشرقين بجهود دائرة المعارف العثمانية .

٤ — الإسلام عند الأتراك

« لويس . ف . توماس » (ص ٤٢٢ — ٤٢٩)

موقف تركيا من الدين منذ سنة ١٩٢٠ . اصلاحات « أتاتورك » . تجريد العلماء من مظاهر القوة والنفوذ والمال . بعد موت « أتاتورك » عاد للدين شيء من الارتباط بالسياسة . أسف كثير من أتراك الطبقة العليا على ضعف القيم الدينية فى حياة أطفالهم . انشاء كلية جديدة للاهوت فى جامعة أنقرة . ادارة الشئون الدينية فى رياسة الوزراء . المواسم الدينية والمواسم الدنيوية يحتفل بها فى كل مكان . اقامة صلاة الجنازة الاسلامية . ليس صحيحا أن تركيا قد نبذت تقاليدها . الكتابات الرسمية للاسلام فقدت سلطتها على معظم الأتراك الا فى الميادين الأخلاقية الشخصية وميدان العقيدة . مستقبل الاسلام بين الطبقات التركية المثقفة.

٥ — أسس الثقافة الباكستانية

« أ . ح . قريشى » (ص ٤٣٠ — ٤٤٢)

الاسلام فى الهند . المساواة بين الأجناس . تسامح الاسلام وتطلع المسلمين الى المعرفة . الصلات بين العرب والهنود قبل الغزو الاسلامى . دور المسلمين فى رفاهية الهند . العوامل التى أدت الى ظهور باكستان. مظاهر الكيان المستقل للشعب الاسلامى فى الهند . تطلع المسلمين الى الاستقلال السياسى . اصرار الباكستانيين على المبادىء الخلقية والروحية

التى نادى بها الاسلام . باكستان ليست دولة إلـهية أو دينية . اعتقاد الباكستانيين فى سمو المبادىء التى أعلنها الاسلام وفى القيم المطلقـة لحقوق الأفراد وحرمتها .

٦ — مشكلات الأرض فى التاريخ التركى

« خليل إينالجيق » (ص ٤٤٣ — ٤٥٥)

الدولة العثمانية كانت فى نشأتها دولة عسكرية . الدولة وملكية الأرض فى البلاد المفتوحة . تقسيم الأرض المفتوحة بين الجنود . ثلاثة أنواع من الأرض فى البلاد الاسـلامية : الأرض العشرية ، الأرض الخراجية ، الأرض الأميرية . السجلات السلطانية هى المصادر الحقيقية لدراسة التشريع العثمانى الخاص بالأرض . اقطاع الأرض لطبقة الجند (سباهى) . أسباب انهيار النظام الزراعى منذ النصف الثانى من القرن السادس عشر الميلادى . الفضة الأمريكية . ضعف الحكومة المركزية . استيلاء الموظفين الرسميين على الاقطاعيات . نتائج النظام الجـديد : سوء حال الفلاح . ظهور أرستقراطية زراعية من الأعيان . المسألة الشرقية فى السياسة الدولية . فرمان ١٨٣٩ . حماية الفلاح . الغاء نظام الملتزمين. قانون الأرض ١٨٥٨ . الجمهورية التركية الحديثة ومعالجتها للمشكلة. الغاء الأعشار . اعلان أن الفلاح التركى هو السيد الحقيقى للبلاد . قانون ١٩٤٥ . تأميم الملكيات الزراعية التى تزيد على خمسمائة «دونم» وتوزيعها على الفلاحين . تعديل هذا القانون فى ١٩٥٠ .

٧ — البحث العامى فى البلاد العربيـــة السعودية

« تشارلز . د . ماثيوز » (ص ٤٥٦ — ٤٨٥)

اهتمام الأمريكيين بالدراسات العربية والاسلامية . بعض علمائهم . التجارة الأمريكية القديمة مع الشرق العربى والاسلامى . الشركةالعربية

الأمريكية للبترول . المركز الذى أنشأته فى بلاد العرب للقيام بالبحوث التاريخية والجغرافية وغيرها . وضع خرائط للشركة وللحكومة . الدراسات الخاصة بأسماء الأماكن . اختلاف نطق الحروف . أمثلة . مشروع تاريخ شرق بلاد العرب . تسجيل الأوجه الهامة للتطور العربى الصناعى . انتاج أفلام تعليمية . انتاج فلم عن تاريخ شبه جزيرة العرب، وعن الحضارة العربية وعن المملكة السعودية . الدراسات اللغوية . ايجاد مصطلحات عربية . ايجاد مكتبة للبحث .

٨ — الصحافة اللبنانية فى العصر الحاضر

« محيي الدين النصولي » (ص ٤٨٦ — ٥٠١)

الصحف السياسية . الصحف الأدبية . صحف بلغات أجنبية . ما يشترط فى صاحب المطبوعة الدورية . الصحف الأسبوعية . صحف الملحقات الأسبوعية . المجلات الشهرية . جهاد الصحافة اللبنانية . قانون لتحديد عدد الصحف السياسية . الصحافة والحرية . قيمة الصحافة اللبنانية . جرائد الأحزاب . لمحة تاريخية . الشيخ نجيب الحداد . خليل الخورى . الكونت رشيد الدحداح . أحمد فارس الشدياق . الشيخ ابراهيم اليازجى . أمين أرسلان . الصحافة اللبنانية صورة من المجتمع اللبنانى .

٩ — الإصلاح الاجتماعى فى مصر

مع إشارة خاصة إلى المناطق الريفية

« أحمد حسين » (ص ٥٠٢ — ٥١٤)

تاريخ الاصلاح الاجتماعى فى مصر . مطلع الحياة الدستورية سنة ١٩٢٣ . مشروع محو الأمية سنة ١٩٢٤ . مدارس نصف اليوم .

بدء الحركة التعاونية سنة ١٩٠٩ . عمر لطفى . عودة الحركة التعاونية للنشاط سنة ١٩٢٣ . صدور أول قانون للتعاون . انشاء مئات من الجمعيات . الجمعيات القائمة الآن تبلغ الألفين .

ميدان الصحة العامة . مكافحة الأمراض . انشاء المساكن . تأسيس وزارة للشئون الاجتماعية فى مصر سنة ١٩٣٩ . اصدار سلسلة من تشريعات العمل . انشاء ادارة لشئون الفلاح . الاسلام ومبدأ مسئولية الدولة عن جميع الرعايا المعوزين . نظاما الزكاة وبيت المال . اصدار قانون الضمان الاجتماعى سنة ١٩٥٠ . تشريع تقدمى حكيم . فى مصر ثلاثة آلاف من الجمعيات الخيرية . المراكز الاجتماعية . مائة وستون مركزا فى جميع أنحاء الريف . استعانة الأمم المتحدة ببعض كبار الخبراء من الاجتماعيين المصريين . النظام الجديد فى مصر وتصحيح أوضاع ملكية الأرض . قانون الاصلاح الزراعى . تأسيس المجلس القومى . لتنمية الانتاج . الاصلاح والعادات الاجتماعية . ايقاظ الوعى عند الناس .

١٠ — التطور الاجتماعى للمرأة فى مصر

« عقيلة الدكتور أحمد حسين » (ص ٥١٥ — ٥٢٦)

« هدى شعراوى » وبدء عملية التحرير . خروج أول جماعة من المصريات فى مظاهرة سياسية عامة . حركة تحرير النساء جزء من حركة تحرير البلاد . الأفغانى ومحمد عبده . قاسم أمين وقضية المرأة . النساء فى صدر الاسلام . أثرهن فى الميدان الثقافى والميدان الروحى . رأى فى مصدر ظاهرة النقاب وانعزال النساء . معاملة الاسلام للنساء . الاعتراف بشخصيتها واستقلالها . الميراث فى الاسلام . الطلاق . حماية الاسلام للمرأة . تعدد الزوجات . احصائيات . العلاج من طريق التعليم والتهذيب . أثر المتحررين من رجال التربية . تقدم المصريات فى التعليم

فى الثلاثين سنة الماضية . النساء المصريات فى ميدان الأعمال وفى الميدان الاجتماعى . فى مصر مائة مؤسسة اجتماعية ينفرد بادارتها نساء . الاتحاد النسائى . جمعية المرأة الجديدة . الجمعية النسائية للهلال الأحمر . جمعية تحسين الصحة . لجنة القرية بنادى سيدات القاهرة ونجاحها .

١١ — القِيَم الإسلامية

والحيــاة الأدبية فى مصر الحديثــة

« محمد خلف الله » (ص ٥٢٧ — ٥٤٩)

تنبّه الوعى القومى فى القرن التاسع عشر . كفاح مصر السياسى . ثوراتها ١٨٨٢ ، ١٩١٩ ، ١٩٥٢ . الدعوة للاصلاح . التقـدم العلمى والثقافى . اعتماد الوعى المصرى الحديث على ثلاثة عوامل : عامل الوثبة الذاتية ، وعامل الثقافة العربية والاسلامية التقليدية ، وعامل الثقافة الغربية . بدء حركة الترجمة . اصطناع روح جديد فى الكتابة طابعـه السهولة والاقلال من الزخرف . احياء الشعر الكلاسـيكى على يد « البارودى » . « شوقى » . المسرحيات الشعرية . أدب المهجر . الشعر الشعبى . النثر الحديث . أدب الاصلاح الاجتماعى والسياسى . أدب خطابة الجماهير . أدب الانشاء الفنى . المنازع الأدبية عند الكتّاب المعاصرين . النواحى الاسلامية فى الكتابات المعاصرة .

القصص . المقالة الأدبية . ميدان التأليف فى الدراسات الأدبيـة والعربية . الجهود النقدية للكتّاب المعاصرين . اللغة العربية لغة التراث العربى . بعض مشكلاتها . المجمع اللغوى وأغراضه . اصلاح الكتابة العربية . التوحيد اللغوى .

خاتمة الكلام

فيليب رِمنى (ص ٥٥٠ — ٥٥٣)

الفكرات الثلاث فى بحوث الكتاب ومناقشات المؤتمر :

١ — جاء يوم بلغت فيه الثقافة الاسلامية درجة من السمو والتقدم لم يقابلها فيها غيرها من اللغات (من منتصف القرن الثامن للميلاد الى مطلع القرن الثالث عشر) ، وأصبحت أداة صالحة لنقل دقائق الفلسفة وحقائق العلوم ومصطلحات الفنون .

٢ — جاء بعد ذلك العصر عصر انحطاط وعقم ، استمر سبعة قرون كاملة.

٣ — فى مطلع القرن التاسع عشر دخل العالم الاسلامى عامة — والعربى خاصة — فى طور جديد هام .

والنتيجة من كل ذلك أن الشرق الاسلامى اليوم فى مطلع دور جديد فى حياتيه العلمية والسياسية ، يمكن أن نسميه دور الابداع والابتكار ضمن اطار الميراث الخالد من القيم الدينية والأدبية .